عيون المسائل والجوابات

لأبي القاسم البلخي الكعبي

273 - 319هـ

تحقيق

د. راجح عبد الحميد سعيد كردي

الجامعة الأردنية - كلية الشريعة

قسم أصول الدين

د. عبد الحميد راجح عبد الحميد كردي

د. حسين خالصو



المحتويات

تم كتاب المقالات والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
محمد النبي وآله الطاهرين وسلم تسليما
ويتلوه الفن الخامس من عيون المسائل والجوابات

الصفحة الأخيرة من مخطوط المقالات للبلخي يشير في آخرها إلى أن كتاب عيون المسائل والجوابات يتلو المقالات

الصفحة الأولى من مخطوط عيون المسائل والجوابات للبلخي

الصفحة قبل الأخيرة من مخطوط المسائل والجوابات لأبي القاسم البلخي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد،

أولاً: التوجه لتحقيق المخطوط:

مخطوط **عيون المسائل والجوابات** لأبي القاسم البلخي مخطوط قديم، وهو تراث معتزلي تردد د. راجح الكردي في تحقيقه كثيراً، ولكن الله تعالى ساق إليه زميلاً هو الدكتور حسين خانصو، وهو متخصص في دراساته عن البلخي، فشجعه على تحقيقه، فتوفرت النية وسار العمل مشتركاً من أجل نشر هذا المخطوط حتى ولو كان صاحبه معتزلياً مخالفاً لفكر أهل السنة، لأن نشر العلم مفيد وواجب على العلماء، وأن معرفة الخير لا تمنع من معرفة الشر لاجتنابه، والفكر المعتزلي أصبح معروفاً ومنتشراً في كتب الفرق وفي الموسوعة الكلامية الاعتزالية للقاضي عبد الجبار. ولقد كان المعتزلة من أقدم علماء الكلام المدافعين عن عقيدة التوحيد في وجه فلاسفة اليونان وحكماء عصرهم من فلاسفة المسلمين قبل تشكل مدرسة أهل السنة، سلفية وأشعرية وماتريدية. ولكنهم وقعوا في شَرَك مفهوم التوحيد في الإفلاطونية والإفلاطونية الحديثة حيث اغتروا بواحد إفلوطين البسيط الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه؛ فلا الواقع يعدده، ولا الذهن يسمح بتعدد المعاني عنه -كما هو عندهم-، مما أوقعهم في تجريد ذهني للألوهية، وأخرجهم عن مفهوم التنزيه الحقيقي لنصوص الكتاب والسنة، وعن معهود العرب في الخطاب في فهم

النص، فلجأوا إلى التجريد في مواجهة التجسيم والتشبيه، فعطّلوا صفات البــاري، وأنكروا صفات المعاني[1].

ووقعوا في تأويل نصوص الكتاب على غير محملها، وبغير أصول فهم اللغة في فقه أصحابها، وأصبح لديهم أصول خمسة في الاعتقاد، زعموا بها أنهم هم أهل العدل والتوحيد. ولقد وجد المحققون في هذا المخطوط ما يمكن أن يوضح بعــض أصول المعتزلة في التوحيد، لا سيما وأن هذا المؤلف(**الكعبي أو البلخي**) كان مــن كبار علماء الاعتزال في عصره، وكان صاحب فرقــة الكعبيــة أو البلخيــة مــن المعتزلة وهو متقدم أيضاً؛ إذ تقع حياته بين (237-319هـ)، وهو بالتــالي مــن قدماء المعتزلة وأوائلهم، وهوسابق لكثير من مــؤرخي الفــرق وعلمــاء الكــلام بمؤلفاته؛ إذ هو صاحب **كتاب المقالات**[2] في الفرق الذي وجدت مخطوطة عيــون المسائل والجوابات في آخره.

وقد استظهر المحققون أن هذه النسخة من المخطوط قد فرغ منها كاتبها وهو **يوسف بن أبي الهول لإسحق بن نهيان** يوم الإثنين لتسع مضت من شــهر ربيــع الأول سنة ثمان وأربعمائة للهجرة (408/3/9هـ)، أي كانت بعد مــوت المؤلــف بتسعين سنة تقريباً، وهي نسخة فريدة ووحيدة لم تحقق بعد. ومن الجدير بالذكر أن تحقيقنا لهذا المخطوط رغم خلافنا مع المعتزلة في أصولهم لا يعني قبولنا لفكرهم، ولكنه توضيح لفكر مدرسة من مدارس علم الكلام، سائلين الله عز وجل أن يفيد منه ناقدوا فكر الاعتزال، وأن يثبّتنا على عقيدة التوحيد في صورتها الناصعة الواضحة، وفق معتقد أهل السنة والجماعة.

---

[1] انظر الكردي، راجح عبد الحميد، علاقة صفات الله بذاته، (ط3) دار الفرقان، عمان 2012م.

[2] مخطوط المقالات وهو تحت التحقيق للمحقق الدكتور راجح الكردي.

ثانياً: نسبة مخطوط "عيون المسائل والجوابات" لمؤلفه أبي القاسم البلخي:

تتحقق نسبة هذا الكتاب لمؤلفه بأنه نسخة ملحقة بكتاب آخر للمؤلف وهو كتاب المقالات. كما أشار إليه المؤلف بقوله: فذكرنا في هذا الجزء إلى ما وعدنا في أول كتاب المقالات من ذكر عيون المسائل والجوابات، وجعلناه أبواباً وتركنا الاشتغال بترتيب المسائل كما رتبنا الأبواب. لأنا خفنا أن يصرفنا ذلك عما هو أوجب منه وأجدر بأن ينتفع به، فذكرنا المسائل في كل باب على ما خطر بالبال، وعلى حسب ما اتفق لنا وجوده عند نظرنا مما كنا عددناه لهذا الكتاب من كلامنا وكتب أصحابنا.

وقد نص شمس الدين الداوودي أن الكعبي قد أضاف كتاب عيون المسائل والجوابات إلى كتابه المقالات.

أما كتب المصادر: فقد ذكره ابن النديم في الفهرست ضمن ترجمة أبي القاسم البلخي أثناء تعداد مؤلفاته قائلاً: وله كتاب المقالات، وأضاف إليه عيون المسائل والجوابات.[1]

ومن أهم الأدلة على صحة نسبة الكتاب كذلك للمؤلف هو كتاب أبي الرشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري (396هـ/1009م)، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين[2]. وهذا الكتاب يتناول الاختلافات بين مدرستي الاعتزال البصرية والبغدادية في مسائل الطبيعة والإنسان. وبالرغم من ذلك يبدو أن كتاب أبي رشيد هذا صُنّف رداً على كتاب البلخي عيون المسائل والجوابات، وهذا واضح عندما راجعنا كتاب المسائل لأبي رشيد، وبخاصة عنوان الكتاب في صفحة مئتين وتسع وستين (269) كما يأتي: الجزء الثاني عشر من الخلاف بين أبي هاشم وبين أبي القاسم وأصحابه.

---

[1] ابن النديم، الفهرست، 219.

[2] اعتنى بنشره معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، 1979م.

وأورد النيسابوري اقتباسات طويلة من كتاب عيون المسائل والجوابات للبلخي أكثر من أربعين مرة، وذكر اسم المؤلف البلخي أكثر من مائة مرة. وعند مقابلة نصوص الكتابين نرى أن بعض النقول التي نسبت إلى البلخي متساوقة مع المخطوطة، بينما لا نجد بعضها في المخطوطة التي بين أيدينا، يعني أن النقول التي نسبها أبو رشيد في كتابه إلى البلخي غير موجودة. وهذا ما يفتح باب الشك أن المخطوطة ربما تكون ناقصة وغير تامة بالرغم من وجود الصفحة الأخيرة للمخطوطة، ولكننا لانستطيع الجزم بذلك؛ إذ أننا لا نجد نسخة سوى هذه النسخة المتصلة بكتاب المقالات، رغم قول الصفدي صاحب الوافي بالوفيات: إن عيون المسائل للبلخي تسع مجلدات!، ورغم ما قال المسعودي: وقد رأيت أبا القاسم البَلْخيَّ ذكر في كتاب عيون المسائل والجوابات، وكذلك الحسن بن موسى النوبَختي في كتابه المترجم بكتاب الآراء والديانات مذاهبَ الهند وآراءهم، والعلة التي من أجلها أحرقوا أنفسهم في النيران، وقطعوا أجسامهم بأنواع العذاب، فما تعرضا لشيء مما ذكرنا، ولا يَمّما نحو ما وصفنا[4].ولكن الواقع أننا لم نجد للبلخي شيئاً من عيون المسائل والجوابات سوى ما هو مضموم إلى مخطوط المقالات فقط، وهو ماسنقوم بتحقيقه إن شاء الله تعالى.

وكتب يوسف بن أبي الهول هذا الكتاب لإسحاق بن نهيان، فرغ منــه يــوم الإثنين لتسع مضت من شهر ربيع الأول سنة ثمان وأربعمائة. وصــلى الله علــى سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليماً. اللهم اغفر لنا وللمسلمين.

---

[4] المسعودي، مروج الذهب، 28/1.

ثالثاً: دراسة لشخصية المؤلف أبي القاسم البلخي:

1- حياته الشخصية[1]:

أ- اسمه ولقبه وكنيته:

هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، ويعرف بالكعبي، والبلخي- بفتح الباء الموحدة التحتية وسكون اللام وبعدها خاء معجمة فوقية-، نسبةً إلى بلخ إحدى مدن خراسان. والكعبي- بفتح الكاف وسكون العين المهملة وبعدها باء موحدة تحتية نسبة إلى بني كعب. وقد أجمع شيوخ الاعتزال على تسميته، ومنهم القاضي عبد الجبار بن أحمد (320-415هـ=932-124م)، وأحمد بن يحيى بن مرتضى (764-840هـ=1362-1436م). كما أجمع على ذلك مؤرخو الفرق وأصحاب الترجمات وأشهرهم؛ محمد بن إسحق الوراق،ابن النديم (ت380هـ=990م)، وعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت490هـ=1037م)، وأبو محمد بن حزم الأندلسي (ت456هـ=1063م)، والخطيب البغدادي أبو بكر محمد

---

[1] انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان3/45، أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجُشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، (ط1)، الدار التونسية، تونس، 1393هـ =1974م، ص297، وابن المرتضى، كتاب طبقات المرتضين تحقيق سوسنة ديفلفلد فلزر، ط(1)، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د ت)، ص88، وباب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل تحقيق توما آرنولد، (ط1)، مطبعة دار المعارف، حيد آباد الدكن، (د ت)، ص53. وابن النديم، كتاب الفهرست، (ط2)، طهران، 1973، ص219، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ط1، دار الآفاق، بيروت، 1987، ص165. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، والشهرستاني، الملل والنحل،ط2، بيروت، 1975 ص193، والخطيب البغداد، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها، تحقيق بشار عواد، ط1، بيروت، 1422هـ، ص25، والإسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق عماد يوسف، ط1، بيروت، 1983، ص84، والسمعاني، الأنساب، تحقيق عبد الله البارودي، ط1، دار الجنان، بيروت، 1408هـ 5/280.

بن أحمد (ت463هـ=1070م)، وأبو المظفر الإسفراييني (ت471هـ=1078م)، وأبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت562هـ=1166م).

ب- ميلاده ونشأته.

ولد في بلخ، وقد تفرد الحافظ بن حجر العسقلاني(733-852هـ=1371-1488م) في ذكر تاريخ ميلاده في كتابه لسان الميزان، وأنه كان سنة ثلاث وسبعين ومائتين من الهجرة (886م)[1]. ودرس ونشأ في بغداد واشتهر فيها، واشتهرت فيها كتبه. وهو عالم، متكلم، من كبار المعتزلة ورئيس أهل الإعتزال في زمانه، ومن متكلمي بغداد. وكان يعد في هذا الزمان من فقهاء الحنفية. قال أبو محمد بن حزم في الفصل في الملل والهواء والنحل: وانتهت رئاسة المعتزلة إليه ،وإلى أبي علي الجبائي، وإلى أبي بكر بن الإخشيد، وهو من نظراء أبي علي الجبائي، وكان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء وهو أحمد بن سهل متولي نيسابور، فثار أحمد، ورام الملك، فلم يتم له، وأخذ الكعبي وسجنه مدة، ثم خلّصه وزير بغداد علي بن عيسى، فقدم بغداد، وناظر بها.

ويعد البلخي من معتزلة البصريين؛ لأنه كان يزعم أنه أخذ عن أبي علي الجبائي، وإليه انتهت الرئاسة بعد وفاته، وكان في سن أبي علي أو قريباً منها.

ت- وفاته:

ثم عاد البلخي إلى بلخ فأقام بها إلى أن توفي أول يوم من شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة؛ كما ذكر أبو بكر الخطيب البغدادي (ت463هـ)[2]، وذكر أبو العباس ابن خلكان (ت681هـ) أنها كانت في مستهل شعبان سنة سبع عشرة وثلاثمائة. وهذا ما ذكره أيضاً شمس الدين بن الغزي (ت1167هـ)[3]. وقد رجح

---

[1] انظر ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 308/3.

[2] الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها، 26/11.

[3] انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان 45/3

فؤاد السيد بعد أن ذكر الاختلافات في تاريخ وفاته أنها كانت في شعبان من سنة تسع عشرة وثلاثمائة[1]، وكانت وفاته في مدينة بلخ بإقليم خراسان كما روى الخطيب البغدادي[2].

2- حياته العلمية:

أ- شيوخه:

يورد القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، وأحمد بن يحيى المرتضى، وعبد القاهر البغدادي أن أبا القاسم الكعبي تتلمذ على يد أبي الحسين الخياط المعتزلي. ولعل من أهم أسباب تلمذته عليه رفعة مكانة أبي الحسين الخياط؛ إذ كان أعلى علماء عصره بأقوال شيوخ المعتزلة من السابقين الأولين بعد أن حارب خصوم المعتزلة كتبهم وأضاعوها، ومزقوها حتى وصف القاضي عبد الجبار أبا الحسين الخياط بأنه كان من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقاويلهم[3]، كما يقول الصفدي: "وكان الكعبي تلميذ أبي الحسين الخياط، وقد وافقه في اعتقاداته جميعها، وانفرد عنه بمسائل، منها قوله: إن إرادة الرب تعالى ليست قائمةً بذاته، ولا هو مريد بإرادته، ولا إرادته حادثة في محل، ولا لا في محل، بل إذا أطلق عليه أنه مريدٌ لأفعاله؛ فالمراد أنه خالق لها على وفق علمه. وإذا قيل إنه مريدٌ لأفعال عباده فالمراد أنه راضٍ بها، آمرٌ بها. قلت: كذا قاله ابن أبي الدم في كتابه الفرق الإسلامية"[4].

---

(1) انظر فؤاد السيد، مقدمة فضل الاعتزال، ص45.

(2) انظر الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها، 25/11.

(3) انظر القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص296، وابن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، ص87-88، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص165.

(4) الصفدي، الوافي بالوفيات، 352/5.

كما أخذ الكعبي عن أبي الحسن بن أبي عمرو الخياط شيخ المعتزلة. وله رواية عن أبو نصر اليسع بن زيد ابن سهل الرسّي عن ابن عيينة كما يلي[1]:

وأخبرنا أبو نصر بن قتادة، قال: أنا أبو محمد عبد الله بن محمد الكعبي، قال: نا أبو نصر اليسع بن زيد ابن سهل الزينبي سنة اثنتين وثمانين ومائتين بمكة، قال: نا سفيان بن عيينة، عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، قال: " خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين فما قال لشيء فعلته: لم فعلته؟ ولا قال لشيء كسرته: لم كسرته؟ وكنت واقفا على رأس رسول الله ﷺ أصبّ على يديه الماء، فرفع رسول الله ﷺ رأسه، فقال: ألا أعلّمك ثلاث خصال تنتفع بها؟ قال: قلت: بلى، بأبي وأمي يا رسول الله، قال: من لقيت من أمتي فسلّم عليه يطل عمرك، وإذا دخلت بيتك فسلم عليهم يكثر خير بيتك، وصل صلاة الضحى فإنها صلاة الأبرار"[2].

ب- تلاميذه:

هم من عرفوا في تاريخ الفرق بالطائفة الكعبية نسبة إليه؛ من أشهرهم أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار (ت351هـ)، وأبو الحسن علي بن أحمد الخشابي البلخي[3].

وذكر مصنف تاريخ الإسلام أنه كان داعية إلى الاعتزال، وذكره صاحب تاج التراجم في طبقات الحنفية.[4]

---

[1] ابن حجر، لسان الميزان، 2/25، 3/128.

[2] البيهقي، شعب الإيمان، رقم الحديث: 8498، ابن حجر، لسان الميزان، 2/128.

[3] انظر الصفدي، الوافي بالوفيات 17/26 وابن النديم، كتاب الفهرست، ص221، والقاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال ص300، وابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/45.

[4] تاج التراجم في طبقات الحنفية – 1 / 11.

3- مكانته العلمية في الاعتزال:

كان أبو القاسم الكعبي البلخي، رأس المعتزلة ورئيسهم في زمانه وداعيتهم. وكان من نظراء أبي علي الجبائي، وكان معاصراً لأبي زكريا الرازي ورد عليه بكتاب اسمه كتاب النقض على الرازي في العلم الإلهي. وكان صديقاً لأبي زيد البلخي. قال أبو زيد البلخي في الكعبي: هذا رجل مظلوم، وإنما هو موحد -يعني معتزلياً-. وأنا أعرف به من غيري، وقد نشأنا معاً وقرأنا المنطق[1]. وكان يناظر ويجادل كثيراً. ونقل عن أبي سعيد الإصطخري قوله:" ما رأيت أجدل من الكعبي"[2]. وذكر ابن حجر أن له تصانيف في الطعن على المحدثين يدل على كثرة اطلاعه وتعصبه[3].

وحضر البلخي مجلس أبي احمد يحيى بن علي، الذي كان يحضره المتكلمون، وهم مجتمعون فأعظموه، ورفعوه. ودخل يهودي، وقد تكلم بعضهم في نسخ الشرع، فبلغوا إلى موضع حكّموا فيه أبا القاسم، وكان الكلام على اليهودي، فقال أبو القاسم: الكلام عليك. فقال له اليهودي: وما يدريك ما هذا؟ فقال له أبو القاسم: انتظر يا هذا، نفترق ببغداد، مجلسنا للكلام أجلّ من هذا.قال لا.قال: أفتعلم من المتكلمين أحداً لم يحضره؟ قال: لا.قال: فرأيت منهم أحداً لم يقم إلي ويعظمني؟ قال: لا. قال. فتراهم فعلوا ذلك وأنا فارغ؟![4].

وذكره أبو العباس جعفر المستغفري، في تاريخ نسف، وقال: "دخل نسف في أيام رئاسة أبي عثمان سعيد بن إبراهيم، ونزل رباط الحوبق، وعقد له مجلس الإملاء. وإنه لما دخل نسف فأكرموه إلا الحافظ عبد المؤمن ابن خلف فإنه كان يكفره، ولا سلّم عليه لما دخل البلد، فمضى الكعبي إليه، فوجده في محرابه، فسلّم

---

[1] الداوودي، طبقات المفسرين، 229/1، نقله فؤاد السيد في فصل الاعتزال، ص48.

[2] ابن حجر، لسان الميزان، 308/3.

[3] المرجع السابق.

[4] ابن النديم، الفهرست، 219.

عليه فلم يلتفت إليه، ففطن فحلف من بعيد: بالله عليك أيها الشيخ أن لا تقوم، ودعا قائماً، وانصرف رافعاً للخجل عن نفسه.[1]" فقد ذكره جعفر المستغفري في تاريخ نسف، وأنه دخلها. وقال المستغفري: "لا أستجيز الرواية عنه وعن أمثاله، لا أستجيز أن أروي عنه؛ لأنه كان داعية، يعني إلى الاعتزال"[2]. وقال ابن مفتاح النجري:"ليس بذاك في الحديث."[3]

يذكر الصفدي: فضله وتقدمه ، وإجماع العلم على حسن تأليفه الكتب الكلامية والتصانيف الحكمية التي بذّت أكثر كتب الحكماء، وصرت ملاذاً لأهل البصائر، وعمدةً للأدباء، ونزهة في مجالس الكبراء، وكانت في العراق أشهر منها في خراسان، وأئمة الدنيا مولعون بها، ومغرمون بفوائدها حتى أنه لما دخل تلميذه أبو الحسن علي بن محمد الحشابي البلخي بغداد حاجّاً جعل أهلها يقول بعضهم لبعض: قد جاء غلام الكعبي، فتعالوا ننظر إليه! فاحتوشه أهل العصر وعصابة الكلام، وجعلوا يتبركون بالنظر إليه، ويتعجبون منه، وينظرون إليه، ويسألونه عن الكعبي وخصائله وشمائله. وكان مدة مقامه بها (أي ببغداد) كأنه فيها من كبار الأولياء.

وكان الكعبي لا يخفي مذهبه، وكان صلحاء أهل بلخ ينالون منه، ويقدحون فيه، ويرمونه بالزندقة[4].

وقيل: إن الأمير أحمد بن سهل بن هاشم كان ببلخ، وعنده أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، وأبو زيد في ليلة من الليالي، وفي يد الأمير عقد لآلئ

---

[1] ابن حجر، لسان الميزان، 310/3.

[2] السمعاني، الأنساب، 444/1.

[3] أبو الحسن عبد الله ابن مفتاح النجري، المنتزع المختار من الغيث المدرار المعروف بشرح الأزهار، صنعاء: مكتبة التراث الإسلامي 2003م، 87/1.

[4] الصفدي، الوافي بالوفيات، 362/5.

نفيسة تتلألأ، ويتوهج نورها قد حملت إليه من بلاد الهند حين افتتحت، فأفرد الأمير منها عشر حبات، وناولها أبا القاسم، وأفرد عشراً وناولها أبا زيد، وقال: هذه اللآلئ في غاية النفاسة وأحببت أن أشرككما فيها ولا أستبدّ بها، فشكرا له ذلك. ثم إن أبا القاسم وضع لآلئه بين يدي أبي زيد وقال: إن أبا زيد مهتم بشأنها فأردت أن أصرف ما برّني به الأمير إليه. فقال الأمير: نعم ما فعلت، ورمى بالعشرة الباقية إلى أبي زيد، وقال: خذها فلست في الفتوة بأقل حظاً ولا أوكس سهماً من أبي القاسم، فلا تغنين عنها فإنها ابتيعت للخزانة بثلاثين ألف درهم، فبعها بثمن جليل، وصرفه في ثمن الضيعة التي اشتراها[1].

وقال ابن النديم في الفهرست: إليه نسبت الطائفة البلخية، وأخذ الكلام عن أبي الحسين الخياط، وذكره الخطيب في تاريخه. وقيل: إنه كان يكتب لبعض القواد، فقبض على القائد فأخذ الكعبي، فاعتل حتى تخلّصه الوزير علي بن عيسى بن الجراح. وقال الخطيب: أقام ببغداد مدة، ثم رجع إلى بلخ، فمات بها. وذكر المستغفري أنه ولد سنة ثلاث وسبعين ومائتين، وأنه صنّف كتاباً في العروض يعيب فيه أشياء على الخليل بن أحمد.

وذكر له ابن النديم في الفهرست كتباً في التفسير، وتأييد مقالة أبي الهذيل وغير ذلك.وقد وصفه أبو حيان التوحيدي في أوائل كتاب البصائر والذخائر فقال: كفى به علماً ودراية ورواية وثقة وأمانة.وهذا مما يطعن به على التوحيدي.

وقال السمعاني: أكره الرواية عنه، وعن أمثاله لتصلبه في الجهم، والاعتزال، ولأنه كان داعية إلى ضلالته.

---

[1] الصفدي، الوافي بالوفيات 362/5.

4- مصنفاته:

كتب البلخي أكثر من أربعين كتاباً. ويحتمل أن يكون بعض هذه الكتب تكراراً بأسماء مختلفة؛ جمع المؤلفون القدماء والمعاصرون أسماء هذه الكتب من بطون الكتب المصنفة والمخطوطات على النحو الآتي[1]:

1. تفسير القران، كتاب التفسير الكبير للقرآن. يقول الصفدي:ومن تصانيفه تفسير القرآن على رسم لم يسبق إليه؛ إثنا عشر مجلداً.
2. كتاب المقالات، قال ابن النديم: وأضاف إليه، عيون المسائل والجوابات.
3. عيون المسائل – ويبدو أنه تكرار للسابق -عيون المسائل والجوابات-.**وهو الذي نحن بصدد تحقيقه.**
4. كتاب الغرر والنوادر .
5. قبول الأخبار في معرفة الرجال.
6. كتاب كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب.
7. كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله.
7. تجريد الجدل.
8. التهذيب في الجدل. ولأبي منصور الماتريدي كتاب الرد على تهذيب الكعبي في الجدل.
9. كتاب السنة والجماعة.
10. كتاب المجالس الكبير.
11. كتاب المجالس الصغير.

---

[1] انظر: ابن النديم، الفهرست، ص219 فما بعدها، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 313/14، الصفدي، الوافي بالوفيات، 352/5، فؤاد السيد، مقدمة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، 55/46، عباس رزياب، Encyclopaedia Islamica, Vol II ، وابن العربي، الطبقات السنية، 156/4، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ط1، دار الفكر، دمشق، 1347هـ، ص130 131.

12. نقض كتاب الخليل على برغوث.

13. نقض كتاب أبي علي الجبائي في الإرادة.

14. الكتاب الثاني على أبي علي في الجنة.

15. كتب مسايل الخجندي فيما خالف فيه أبا علي.

16. كتاب تأييد مقالة أبي الهذيل في الحر.

17. كتاب المضاهات على برغوث.

18. كتاب فصول الخطاب في النقض على رجل تنبأ بخراسان.

19. كتاب النهاية في الأصلح على أبي علي ونقضه عليه للصيمري.

20. كتاب الكلام في الأمة على ابن قبة.

21. كتاب النقض على الرازي في العلم الإلهي.

22. كتاب أوائل الأدلة في أصول الدين.

23. تحفة الوزراء.

24. كتاب الإمامة.

25. المسترشد في الإمامة.

26. كتاب الأسماء والأحكام.

27. محاسن آل طاهر.

28. مفاخر خراسان.

29. وعيد الفساق

30. المقامات.

31. الفتاوى الواردة من جرجان والعراق.

32. وكتاب في الرد على متنبئ بخراسان.

33. كتاب في حجية أخبار الآحاد.

34. المسائل والمجالس.

35. الانتقاد للعلم الإلهي على محمد بن زكرياء.

36. كتاب في التولد وأفعال الطباع.

37. الجوابات أو أجوبة أبي القاسم البلخي.

38. بعض النقض على المجبّرة.

39. تاريخ بلخ.

40. تاريخ نيسابور.

ويمكن تنظيم أهم مصنفاته المشهورة على أبواب العلم الشرعي مع تـرك المكرر منها:

- **مصنفاته في مجال القرآن وعلومه[1]:**

أ- التفسير الكبير للقرآن الكريم، ويصفه ابن العري بأنه وقع في اثني عشر مجلداً على رسم لم يسبق إليه.

ب- متشابه القرآن الكريم، ويدور حول قضايا المتشابه والمحكم من آيات القرآن الكريم.

ت- تأويل الأدلة، أشار إليه ابن عساكر الدمشقي (ت571هـ) نقلاً عن أبي الحسن الأشعري.

- **في مجال الحديث النبوي وعلومه[2]:**

أ- قبول الأخبار ومعرفة الرجال وهو مطبوع في دار الكتب العلمية ببيروت سنة 2011م، تحقيق أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم.

ب- تحفة الوزراء.

ت- كتاب المسند انفرد بذكره الجنداري في فهرست شرح الآثار.

---

[1] ابن النديم: كتاب الفهرست، ص219. والذهبي سير أعلام النبلاء، 313/14 وابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص88، وابن العري، الطبقات السنية، 156/4، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص130، فؤاد السيد، فضل الاعتزال، مقدمة التحقيق، ص52.

[2] الصفدي، الوافي بالوفيات، 28/17، فؤاد السيد، ص44،

- في مجال علم الكلام والفلسفة:

أ- المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات وهو مخطوط، يقول الداوودي (ت945هـ) كان اسمه المقالات، ثم أضاف إليه عيون المسائل والجوابات[1].

ب- في التوحيد، الأصل الأول العالم الطبيعي: كتاب في ما خالف فيه أصحابه في الجوهر، وكتاب في القول في الطاعة وقلب الأعراض.

ت- في التوحيد، الأصل الثاني في العلم الإلهي وفي العدل: كتاب كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب، وكتاب في التولد وأفعال الطباع، وكتاب نقد كتاب أبي علي الجبائي في الإرادة، وكتاب النهاية في الأصلح على أبي علي، وكتاب نقض النقض على المجبرة[2].

- مصنفاته في مجال اللغة وعلومها[3]:

كتاب في العروض يدور موضوعه حول انتقاده للخليل بن أحمد، وكتاب نقض الخليل على برغوث، وكتاب الغرور والنوادر، وكتاب الرد على متنبئ خراسان.

---

[1] ابن النديم: كتاب الفهرست، ص219.

[2] انظر ابن الغزي طبقات السنية 156/4 وفؤاد السيد فضل الاعتزال ص47. ابن النديم الفهرست. ص219.

[3] ابن حجر، لسان الميزان، 308/3، داوود طبقات المفسرين 230/1، حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت 1990م، 444/5. خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15، بيروت، 2002، 66/4، الذهبي، سير أعلام النبلاء 313/4، فؤاد السيد، فضل الاعتزال، 48.

- **مصنفاته في التاريخ**[1]:

كتاب تاريخ بلخ، وتاريخ محاسن خراسان، وكتاب مفاخر آل طاهر.

5- الردود على البلخي: وهناك بعض الردود على آراء البلخي وكتبه ومصنفاته وهي:

1. الرد على تهذيب الكعبي في الجدل للماتريدي، ورد أوائل الأدلة للكعبي.
2. النقض على البلخي في الجدل. قال الشيخ أبو الحسن في كتاب العمد: وألفنا كتابا نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي.
3. كتاب أجوبة أبي القاسم الكعبي لأبي زيد البلخي.
4. وللرزي عدة ردود على البلخي منها: كتب نقض نقض البلخي للعلم الالهي، وكتاب في الرد على أبي القاسم البلخي فيما ناقض به في المقالة الثانية من كتابه في العلم الإلهي. وكتاب إلى أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب. وكتاب فيما جرى بينه وبين أبي القاسم الكعبي في الزمن.

ونقض الأشعري عيون المسائل والجوابات؛ نقض منه ما ذكره في الكلام في الصفات[2]. وللشيخ المفيد نقض الخمسة عشرة مسألة على البلخي[3]. ونقضه عليه أبو منصور الماتريدي في كتاب التوحيد، وذكر اسمه أكثر من مائة مرة[4]. وكتب الماتريدي أيضا عدة ردود على البلخي: منها رد أوائل الأدلة للكعبي، ورد تهذيب الجدل للكعبي، ورد وعيد الفسق[5].

---

[1] حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت 1990م، 444/5. خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15، بيروت، 2002، 66/4 فؤاد السيد، فضل الاعتزال، ص48.

[2] بن عساكر، تبيين كذب المفتري، 130، وفؤاد السيد، مقدمة فضل الاعتزال، ص48.

[3] المرجع السابق.

[4] الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي، أنقرة، 2003م، ص679.

[5] انظر مقدمة فتح الله الخليف لكتاب التوحيد للماتردي، دار المشرق بيروت 1982.

رابعاً: وصف المخطوط ومنهج التحقيق:

1- وصف المخطوط:

يقع المخطوط "عيون المسائل والجوابات" لأبي القسم البلخي الكعبي (273-319هـ) في نهاية مخطوط المقالات للمؤلف نفسه. والمقالات أقدم كتاب في الفرق وما زال مخطوطاً بل هو قيد التحقيق من قبل راجح الكردي. وقد وعد المؤلف البلخي في بداية كتابه المقالات أنه سيضم إليه كتاب عيون المسائل والجوابات. ويقع مخطوط عيون المسائل والجوابت في تسع وستين صفحة بخط مغربي، بمعدل ثمانية وعشرين سطراً في الصفحة الواحدة، في بعض سطورها مسح أو تلف ليس مؤثراً كثيراً، فالنص متماسك تماماً.

وأول مخطوط "عيون المسائل والجوابات" للبلخي هو:

"بسم الله الرحمن الرحيم. والحمد لله رب العالمين. ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم. وصلى الله على محمد وآله الطيبين. فذكرنا في هذا الجزء إلى ما وعدنا في أول كتاب المقالات من ذكر عيون المسائل والجوابات، وجعلناه أبوابا...."

وجاء في آخر المخطوط بخط كاتب المخطوط نفسه :

"والحمد لله رب العالمين. آخر عيون المسائل والجوابت لأبي القاسم البلخي. وصلى الله على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين وسلّم تسليماً.

2- منهج التحقيق:

وقد عانى المحققون في قراءة النص وضبطه وتقدير ما جاء منه ممسوحاً أو فيه عطب، وقاموا بتصحيح الأخطاء اللغوية في المخطوط، وتقدير ما يقتضيه السياق والمعنى، وقد أشاروا إلى ذلك في موضعه بين قوسين كبيرين ( ) محاولة في خدمة النص، وأشاروا إلى النص المحذوف بثلاث نقط متتالية...، وقد زادت المعاناة حيث أن النسخة المحققة وحيدة، ولا يوجد نسخ أخرى يمكن مقابلتها عليها أو الاستفادة منها في ضبط النص أو تصحيحه أو البحث عن المفقود منه. كما تم

ضبط نص الآيات القرآنية من المصحف الشريف بالرسم العثماني. وقد صنعت هوامش في الصفحات لتدل على كل خدمة للنص في المتن وكل تصحيح لغوي وتوضيح لكلمة غريبة. كما أشير إلى نهاية كل صفحة من صفحات المخطوط برقم الصفحة بين حاصرتين [ ]، وأبقينا المخطوط على تقسيماته في موضوعاته الكبرى، وكل موضوع تقع تحته على طريقة المؤلف مسألة وجواب ومعارضة وفرق كما عبر المؤلف عنها في عنوان كتابه عيون المسائل والجوابات، وكان يأتي بالمسألة ودليلها والطعن عليها والجواب والمعارضة والقلب بينه وبين الخصم. وقد وضحنا العناوين الجانبية بالخط الواضح، ولم نشأ على الأقل في هذه الطبعة أن نتدخل في صنع عناوين جانبية أو تقسيم للمادة العلمية، وإن كانت تسهل على الدارس قراءة هذا الكتاب؛ لأننا استحسنا أن تبقى نصوص الكتاب كما هي دون تدخل من المحققين.

وأخيرا فإن أحسنا فنسأل الله أن يجزينا خير الجزاء عن العلم وأهله، وإن كانت الأخرى فنسأل الله تعالى أن يغفر لنا، وأن يجزينا على اجتهادنا خيراً؛ إنه نعم المولى ونعم النصير.

ولا ينسى المحققون تقديم جزيل الشكر للأخ الفاضل فضيلة الشيخ الملا نصرالدين الماردينى، من سكان بلدة وان، بمراجعة نص الكتاب، والذي جاءنا خبر انتقاله إلى رحمة الله مع انتهائنا من تجهيز المخطوط للطباعة النشر، ومن قال لأخيه جزاك الله خيراً فقد أجزل له العطاء. فجزاه الله خيراً على هذه المساعدة العلمية الكريمة، ورحمه رحمة واسعة كما لا يفوتنا أن نشكر سعيد راجح الكردي على مساعدته القيمة لنا في طباعة هذا الكتاب وتنسيقه فأجزل الله له المثوبة والأجر.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على محمد وآله وصحبه وسلم

المحققون

1434هـ-2013م

عيون المسائل والجوابات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم، وصلى الله على محمد وآله الطيبين.

فذكرنا في هذا الجزء إلى ما وعدنا في أول كتاب المقالات من ذكر عيون المسائل والجوابات، وجعلناه أبواباً، وتركنا الاشتغال بترتيب المسائل كما رتبنا الأبواب؛ لأنا خفنا أن يصرفنا ذلك عما هو أوجب منه وأجدر بأن ينتفع به، فذكرنا المسائل في كل باب على ما خطر بالبال، وعلى حسب ما اتفق لنا وجوده عند نظرنا، مما كنا عددناه لهذا الكتاب من كلامنا وكتب أصحابنا.

ونحن نسأل الله حسن المعونة والتوفيق، وأن يجعل ما نقول لوجهه وفي سبيله، ولا يحرمنا ومن نظر في كتابنا الانتفاع في العاجل والآجل بلطفه ورحمته.

في تصحيح النظر

وقد ذكرنا في أول كتاب المقالات[1] مسائل يتعلق بها مطلق النظر، وأجبنا عنها، وكان هذا موضعها، ولكن كرهنا التكرير فذكرنا بعض ما لم نذكره هناك.

قالت الثنوية في مسألة السائل لنا:

أليس قد كنتم على مذهب ترونه حقاً وتناضلون عليه، فرجعتم إلى ضده، وتبين لكم خطأ ما كنتم عليه اتهاماً له على صحة مذهبهم؟

فحكا بعض أهل الكلام أنهم ذكروا أنها تدل على وجود حكيم مفرد من الآفات، غير مشوب بها لا يلحقه سهو ولا جهل، وعلى أن هذا العالم من خلطين أحدهما آفة على الآخر. وذلك أنهم قالوا: بدا هذا الكلام ستخبراً صحيحاً، وسؤالاً مفهوماً، وبدا السائل عنه سائلاً عن مهم جليل، ومن أبطله يعلم عند رجوعه إلى نفسه؛ بأنها شروح ترد المسألة، وأنه قد صار مجيب أن يجد لها جواباً، ولسنا نراه لأحد ممن حواه هذا العالم؛ ذلك بأنه عليكم جميعاً.

وليس يجوز بأن يكون سؤال إلا من سائل، ولا مسألة لا جواب لها، كما لا يجوز أن يكون جواب إلا من مُجيب، ولا عن مسألة.

وكما لا يجوز أن يكون فعل إلا من فاعل، وإلا فسد أن تكون هذه المسألة لأهل هذا العالم، ووجب أنه لا بد من سائل عنها، فقد ثبت أن النور الخالص صيّرها في هذا العالم، وقد فعل بألْسن أهلها ليخلصهم بها، ويدلهم على وجوده ووجود عدالته الأعلى، وعلى أن الآفات لا تدخل عليهم، والجهل لا يلحقه.

قال الحاكي لذلك عنهم في النقد عليهم: إنه لو قال لهم قائل من الموحدين: بل الله جل ذكره قذف على ألسن عباده ليدل بها على أن الجهل لا يجوز عليه، وعلى أنه جائز عليهم ما وجدوا فضلاً. وقد أحسن في معارضتهم.

---

[1] ص7 من مخطوطة المقالات.

ولكني أقول: إنه يقال وما يدريكم لعل هذا الكلام الذي سقتموه وجعلتموه دليلاًعلى النور الخالص فاسد، وأنكم سترجعون عنها، ويظهر لكم فساده!.[1]

فإن قالوا: فهذا أيضا يدل على م قلنا.
قيل لهم: وما يدريكم لعل اعتقادكم هذا الثاني،وكلامكم هذا الآخر أيصا أخطأتم.

كذلك أيضا يقال لهم :أليس قد علمنا أنكم لا تصيرون إلى جواب ترمون به تصحيح قولكم به إلا كان للخصم أن يقول لكم ما قلناه في هذا، فقد وجب إذاً بطلان كل ما تأتون به؛ لإمكان ذلك في جميعه، ولا بد عند ذلك من الرجوع إلى جوابنا، والمصير إلى أنه لا حقيقة ولا علم.

وذكر بعض أهل الكلام في كتابٍ جمع فيه حجج أصحابنا على مبطلي النظر: بأن ما يدل على صحة أهل المعقول والنظر أن الضرورة توجب أنه ليس إلا بطاله أو تثبيته

والدليل على صحة تثبيته أنا نجد من يبطله تضطره المحاولة بإبطاله إلى تثبيته؛ وذلك أنه لا يقدر يدعي على واحدة من الحواس إبطاله، ولا على الطبيعة والخبر؛ لأن ذلك لو كان كذلك لاستوى ذو الطبائع والحواس، وسامعوا الأخبار في معرفة فساده، ولا بد له من أن يلجأ إليه فيما يتوهم أنه مبطل له، فهو بمنزلة من قال بلسانه: لست ناطقاً، وأنا أخرس؛ لأنه يصف نظراً عرف به عقلاً لا حساً أن النظر والعقل فاسدان[1].

ولولا أن (من)[2] الفكر رديً وجيداً وفاسداً وصحيحاً لم يقدر على ذلك،كما أنه لولا أن في الكلام صدقاً وكذباً، وفي أعمال الإنسان صحيحاً وباطلاً لم يقدر أي أحد أن يقول بلسانه: لست ناطقاً، وأنا أخرس؛ فلما كانت الضرورةُ ملجئةً إلى تصحيحه كان ذلك أدل شيء على فساد قول مبطله، وعلى صحته وثبات حجته.

---

[1] وردت في الأصل فاسدين وهو خطأ نحوي والصواب ما أثبتناه.
[2] إضافة يقتضيها إعراب الجملة.

قال: ومما يدل على ذلك أيضا ما جبلت عليه النفوس من تعظيم العقلاء وتبجيلهم، وتمني مراتبهم، والاعتماد على آدابهم ومشورتهم، والاستخفاف بمن يدل حمقه وزلل عقله ومجانبة رأيه والرغبة عن مشورته، فلولا أن للعقل عملاً في استنباط الرأي الصحيح، والمعرفة الثاقبة لم يتحل بالطبائع صاحبه، ولم يفزع إلى رأيه، ويعتمد على معرفته وصالح فكره.

قال: ومما يدل على ذلك؛ أنه لابد أن يكون للعقل عمل غير عمل الحواس، أو لا يكون له عمل؛ فإن لم يكن له عمل فلا فرق بينه وبين الجنون والحمق، وأوجب أن يكون الأحمق بمنزلة العاقل في القدرة على العلوم، وفي جوازها منه لأنه قد حصلت له. وليس بعد الحواس شيء تنال به العلوم، وهذا الجاهل بيّن.

قال: ومما يدل على صحة النظر أن العلوم لوكانت كلها تدرك بالمفاجأة والبديهة لم يخف منها شيء، ولم تفزع النفس إلى الفكر في شيء منها.

قال: ومما يدل أيضا على وجود حجة العقل حسن الأمر والنهي، واللوم والعذل مع وجوده وقبح ذلك مع زواله. ولولا أنه آلة نصل بها إلى معرفة المأمور به والمنهي عنه، وإلى ما لوّم على تركه، وعذل على مجانبته لم يكن يحسن ما وصفنا مع وجوده، ويقبح عند فقده، وهو أيضا كذلك لا يحسن البطش إلا مع وجودها.[2] ويصح على حال مع عدمها.

قال: وقد سأل ناس من مبطلي النظر وحجج العقول فقالوا: أبنظر أفسدتم النظر؟ أم بالحواس؟ أم بخبر؟ وبعقل أفسدتم حجة العقل؟ أم بغير عقل؟

فإن قلتم بالنظر أفسدنا النظر فقد رجعتم إلى صحة النظر.

وإن قلتم بالحواس قلنا حواس مثل حواسكم. وعلوم الحواس لا نختلف فيها. فما بالنا لا نعلم من ذلك ما علمتم!

وإن قلتم بخبر؛ فبأي شيء فصلتم بين هذا الخبر وبين ضده من الأخبار المتواترة؟ لا بالنظر والعقل؟

قلب سؤالهم:

قال: فقلبوا لهم السؤال عليهم، وقالوا لهم: أبنظرٍ حججتم النظر أم بخبر أم بحس؟ وبعقل ثلّثتم حجة العقل، أم بحس أم بخبر؟

فإن قلتم بحس؛ فلنا حواس كحواسكم.

وإن قلتم بالعقل والنظر؛ جاز أن نزعم أنا أدركنا صحة أمر الخبر بالخبر.

وإن قلتم بالخبر جعلتم العقل عدلاً على الخبر، وليس هذا قولكم.

ثم فرق الحاكي الكلام الأول عن أصحابنا بفرق لم أره شيئاً.

والواجب أن نقول لهم: لم تصححوا المعارضة؛ لأنه كان يجب أن تقولوا

وإن قلتم بالعقل والنظر؛ فلنا عقل ونظر كقولكم، أو تقولوا جاز لنا أن نزعم بأنا أدركنا صحة أمر الحس بالحس.

فإن قالوا: فإن نقول لكم: إذ قلتم أنكم عرفتم صحة العقل والنظر بأن لنا عقلاً ونظراً كعقولكم ونظركم.

قيل لهم: إذاً نقول لكم: إن ما قلنا دخل على قولكم، وليس ما قلتموه عروضاً له من قبل أن علوم الحواس لا يقع فيها خلاف إلا من معاند. فإذا كانت لنا حواس كحواسكم، ثم لم نعلم بها فساد النظر والعقل علمنا أن قول من قال بأنه علم فساد ذلك بالحواس خطأ. والعلوم التي تقع بالنظر والعقل يقع الخلاف مع غير معاند؛ لأنها تقع باستدلال؛ فجاز لذلك أن يعرف بها صحة النظر، والعقل بالنظر والعقل بعض المستدلين الناظرين دون بعض.

فإن قال: إن كنتم تعرفون صحة النظر والعقل بالنظر والعقل؛ فقد يجب أن يكون غير متناه.

قلنا: ليس هذا هكذا؛ لأنا نزعم بأنا نعرف صحة النظـر والعقـل بـالنظر، والعقل بنظر وعقل غيرهما، بل يعرف صحتهما بهما؛ وذلك أنا نعرف بهما أن كل نظر لزم صاحبه السنن والترتيب ولم يمل به هوىً ولا إلـفٌ ولا عصـبية فهـو صحيح، وكل علم بُني على علوم الحواس وما في بداهة العقول فغير فاسد؛ فيكون هذا النظر داخلاً فيما شهد لصحتها، وكان ذلك حكمه.

فإن قال قائل: ولم زعمتم أن هذا النظر داخل في جملة ما صح به، وأنتم قد تجيزون أن يقول القائل: كل قول سمعه اليوم خطأ، وهو لا يريد قوله هذا؟

قيل له: ليس سبيل العلم في هذا سبيل الخبر والقول؛ لأن الحصر لا يقع فـي العلم.[3]

ألا ترى أنه لا يجوز أن يعلم أن القوم كلهم في الدار، وبعضهم خارج منها؟ بل إذا علمت ذلك وجب أن يكونوا كلهم كذلك، وإلا فليس عندك علماً، وقد يجـوز أن يكون كل القوم في الدار، وأنت تريد بعضهم؛ لأنه يحصر ذلك بالنية أو مخرج الكلام، وإنما سبق منه، وليس قبل العلم والنية شيء يحصّان به.

قال الحاكي عن أصحابنا: ولو زعم زاعم أنه عرف صحة كل نظـر خطـر بباله بالنظر الذي يعبر عنه، ثم عرف أن النظر الذي به عرف ذلك صحيح بما في عقله من وجوب الصحة لشكل ما وجبت صحته، ولزوم الحكم الواحد للحس المتفق بعد أن عرف أن فطرة المتكلم عليه مشاكل لما عرف به صحته من حيث عرف أنه استشهاده للوجود وبداية العقول، كما يعرف نفسه أنه محدث، ثم نرى مثله فنعـرف حدثه بما في عقله من وقوع الحكم الواحد على المتفقين في العلة؛ فيكـون علمـه الأول واقعاً بها في العقول من اتفاق المشتبهين في العلة والحكم الواحد كان أيضـاً هذا قولاً.

فإن قال قائل: على هذا تعرفون صحة النظر بنظر لا تعرفون صـحته؛ لأن النظر به عرفتم صحة كل نظر خطر ببالكم سواه ليس تعرفون صحته في وقته.

قلنا كلا؛ لأنكم لمّا سألتمونا علة لم ينقص مسألتكم التي أخطرتموها ببالنا حيث أوجبت النفوس ما فيها من اتفاق المشتبهين في العلة والحكم بالعلم بصحته، فصرنا حينئذ نعرف صحة النظر قد عرفنا صحته. وهذا النظر قصير جداً وإنما يطول من النظر الأول. فإن سألتم عن النظر الثالث كان[1] خطوره بالبال، وتأهب النفس للحلقه عن شأنه لو جاز عنده مسألتكم ما وجب في الثاني، فليس يجوز على هذا القياس أن تدعي الصحة لنظر تقع المسألة عنه إلا وذلك النظر صحيح أيضاً وعلمنا عن شأنه.

فإن قالوا: فما كانت حالكم بل مسألتنا؟

قلنا لهم :كنا لا نعلم صحة النظر الثاني لفقد التشبيه لا لفقد العلم به.

ويقال لهم: هل في وجود الذوق دليل على أنه يصلح للذوق؟

فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فلم لا يكون وجود الفكر دليلاً[2] على أنه يصلح للفكر؟ وما بال النفس تفزع إلى الفكر طباعاً، كما تفزع من الأذى طباعاً، والفكرة لا تجد عليها شيئاً، ولا يوصلها إلى مطلوبها كما يفعل ذلك الهرب من الأذى؟

فإن قالوا: قد تفكر النفس فتعطب غالطة في الفكر.

قلنا لهم: وقد تهرب من السبع فتعطب بُعيده غالطة إلا أن هذا لا يبطل صحة الهرب.

ويقال لهم: إن لم تكن الحجة إلا في علوم الحواس، وأن حجة العقل والنظر ساقطة، وهذا يمنعكم من تصحيحها وإبطال العقل والنظر.

---

[1] في الأصل كا والصواب كان

[2] في الأصل دليل والصواب لغة ما أثبتناه.

ويقال لهم: ليس لكم أن تبطل إلا ما أبطلته الحواس، كما ليس لكم أن تصححوا إلا ما صححته؛ وإلا فقد وقع الإبطال من غير الجهة الصحيحة، ووقع فساده لخروجه من أعمال الحواس

ولسنا نريد منكم إلا الإقرار. [4] على إبطال العقول والنظر بالفساد وبوقوعه بغير حجة.

ويقال لهم: وليس لكم أيضا أن تقفوا إلا فيما وقفتكم فيه الحواس، وإلا فوقوفكم فيه فاسد، لا يجوز لكم الدعاء إليه والثبات عليه؛ لأنه ليس بالحاسة ثبت ووجب حجته، وصواب المقتصر عليه. فبضرورة يعلم أنكم لا تقدرون إلا على بعض هذه المنازل التي قد معكم منها مذهبكم.وكل ما ألجأ إلى هذا فالضرورة أيضا توجب فساده[1]، ولابد من شيء غير الحواس به يعرف صحة إبطال ما لاتبطله الحواس، وصواب الوقوف فيما لا يوقف فيه؛ لأن الحاسة ليس عندنا إلا وجدان الشيء على ما هو عليه دون غيره.

وكذلك يقال لأهل الخبر؛ وذلك أنه ليس في الخبر أنه لا حجة إلا في الخبر، وأن حجة العقل والنظر ساقطة. وليس فيه أيضا أن الوقوف واجب فكل ما يكون هذا بابه فهو غيره.

فإن قال أصحاب الخبر: إن الحجة في الخبر كما أنكم بالعقل تعلمون أن الحجة في العقل.

قيل لهم: ليس ذلك على ما وصفتم؛ لأن العقل يعرف به ما ليس محسوساً أو منصوصاً فيه، وليس يعرف بالخبر إلا ما حس، وليس في شيء من الخبر اللازم أنه لا حجة إلا في الخبر، اللهم إلا أن تزعموا أن الخبر يدل من استدل واستنبط وستخرج على أنه لا حجة إلا في الخبر، فتصححون حجة الاستدلال والنظر من حيث أردتم بإفسادهما، وهذا قصورٌ في كلامكم .

---

[1] في الأصل فساد والصواب فساده حسب مقتضى الجملة.

قال: ومما يدل على صحة أمر العقل أن كل واحدة من الحواس لا يجتمع لها علمان مختلفان في التحديق والإصغاء، والجامع لذلك الحافظ له شيء عندهما، وليس يجوز أن يكون العلم بذلك من طريق شيء من الحواس لأن الحاسة لا يؤدي العلم بما تقع عليه، وهي لا تقع على اللون والصوت، فنتج العلم بأنهما يختلفان، وأن خاصيتيهما تتغايران، وليس يقع هذا إلا بالعقل.

والدليل على أنه بالعقل يقع أنه يفقد مع فقده، وإن وجد كل شيء غيره ويوجد مع وجوده، وإن عدم كثير من الحواس وغيرها. ومثل هذا أن العقل يعرف أن الحواس قد أدركت فيما مضى شيئاً، والحواس لا تؤدي العلم بالماضي ماضياً؛ لأنها لا تؤدي إلا ما وقعت عليه، وهي لا تقع على الماضي ماضياً؛ فيوجب العلم، وإنما تقع على الموجود المتجلي.

ويقال لهم: بأي الحواس علم بأن[1] كل جائر مسيء، وأن كل عادل محمود، وكل متفضل مشكور؟

فإن قالوا: أنتم تمثلون إدراك العقل بإدراك الحاسة، والحاسة لا تعمل أبداً إلا عملاً صحيحاً؛ لأنه مع إعراضها عما أريد معرفته تدرك ما أقبلت عليه إدراكاً حقيقياً، وليس يحدث لها جهل عند إعراضها عن شيء بعينه، والعقل إذا أعرض عن جهة النظر اعتقد الجهل الذي لا حقيقة تحته. ولوكان بمنزلة الحاسة لكان عقله أبداً علماً وإدراكاً، كما أن عقل النظر أبداً إدراكه، وإن كان قد يدرك ما أدركه غيره، وهذا يدل على مفارقته لها.

وعليه؛ إنه ليس بطريق للعلم، [5]، وإنه بمنزلة ما يخطيء مرة، ويصيب مرة، ولا يكون عياراً على نفسه ولا على غيره، ولكن يكون العيار عليه غيراً[2] له يُؤمنُ عليه الزللُ والغلط

---

[1] في الأصل با والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

[2] في الأصل غير والصواب لغة ما أثبتناه.

قيل لهم: حدثونا عن العلم الذي أنطقكم بهذا التنزيل وهذا الإدخال، وأراكم أنه ملازم لنا داخل على قولك من عمل أي الأشياء هو.

فإن كان من واحدة من الحواس، فقد يجب أن يجده كل من له تلك الحاسة، وألاّ يجده مع فقدها في ذهابها عمن قد جعل له الحواس كلها، ووجوده مع فقدها ما يدل على أنه ليس من عملها.

وإن كان بالعقل والنظر أدرك، فليس ينبغي بأن تلزموه خصمكم، ولا أن تكونوا منه على ثقة؛ لأنهما يخطئان مرة، ويصيبان مرة كما حكمتم وزعمتم.

- ويقال لهم: خبّرونا عن الذي يعتقد كبيراً لصغير إذا أُبعد عنه بعد أن حدق إليه، وصغر الكبير ورأى السراب ماءً، ما الذي أدى إلى[1] ذلك؟ ومن أي طريق وجب؟

فإن قالوا من جهة النظر أكذبوا الحوس على حكمهم.

وقيل لهم: فلعل جميع ما أدركته الحواس هذه سبيله.

فإن قالوا: ليس هذا هكذا، وليس يجب إذا اعتقد المعتقد من جهة الحواس.

قيل لهم في النظر والعقل مثل ذلك، وهذا ما لا يكون فيه فصل.

وإن زعموا أن ذلك الغلط لم يقع من جهة الحواس ولكنه تقتضت اقتضاءً. أوما قالوا في ذلك من شيئ لم يعسر على خصمهم أن يقول في كل ما اعتقد من المذاهب الفاسدة أنه ليس من جهة العقل والنظر، وأنه إنما وقع من جهتهما العلوم الصحيحة والمذاهب المستقيمة.

ويقال لهم أيضا: وما يدريكم لعل كل ما تعتقدونه[2] وترون أنه من جهة الحواس إنما وقع اقتضاء من جهة الشيطان ووسواسه.

---

[1] في الأصل أدا ليه وبمقتضى الكلام قراءتها على ما أثبتناه.

[2] في الأصل ومعتقدونه ومقتضى المعنى ما أثبتناه.

قال: ومما يحتج به على أهل الملة من وجوب النظر قوله جل ذكره: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية: 17-20] وقد علمنا أن الله لم يدع إلى النظر بالبصر؛ لأن نظرها اشترك فيه الطفل والبهيمة. وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: 185] وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران:190]، وقوله: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران:191] وإخباره عن إبراهيم ﷺ حيث قال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام:76] إلى آخر القصة وقوله: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات 21]

وقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر:2] وقوله: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص:29] وإخباره عن قوم نوح: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [هود: 32] وقوله: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: 125] وما أخبر به من مناظرة إبراهيم عليه السلام للكافر نمرود لما عارضه وادعى القدرة على الإحياء والإماتة لنفسه، وقوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ [البقرة:285]، واحتجاجه على أبيه بقوله: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم:42]، وقوله لقومه محتجاً ومنبهاً: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ

كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾[الأنبياء:63]، وفي الشورى وغيرها. فإن زعم زاعم أن ارتفاع المناظرة والحجاج في الدين في زمن النبي ﷺ يدل على فساد ذلك. قيل له: إنما ارتفع الحجاج والجدل من طريق العقول في ذلك الزمان للغناء بوجود الرسول والايات الباهرة القاهرة. ولو كان ارتفاع ذلك يدل على فساده، لدل ارتفاع النظر في وجوه الفتيا والمقايسة فيه، وطلب وجوهه وأصوله على فساد ما فعله الصحابة بعد وفاة الرسول، والتابعون ومن يليهم إلى هذه الغاية.

ويقال لمن أراد التقليد من أمتنا: إن لم يكن في البحث والنظر والتقييس ثقة فليس في التقليد ثقة. وإن كان الذي نفّركم عن النظر ما ترون من اختلاف الناظرين فقد ينبغي أن تنفروا من التقليد لما ترون من اختلاف المقلدين وضلالهم. ألا ترون أنما المجوس إنما صاروا مجوساً بتقليد آبائهم وأسلافهم، وأن هذه الآفة بعينها هي التي صيرت أولاد اليهود يهوداً، وأولاد النصارى نصارى، وأولاد الثنوية ثنوية، وأولاد الخوارج خوارج، وأولاد الرافض روافض؟ أفلا ترون التقليد قد فرق بين المقلدين وأوردهم في الكفر والضلال؟ أولا ترون أن من هلك به أكثرُ ممن هلك بالنظر؟

ويقال: التقليد بغير حجة بمنزلة السم القاتل، والنظر بمنزلة الغذاء العَجّي؟[1] فكلما أنه لا نجاة إلا في الغذاء، وإن كان المعتدي ربما غلط على نفسه فحاد عن القصد، وإن كان السم قتّالاً أبداً فكذلك كان التقليد مورطاً في الجهل.

قال: وإن طعن طاعن في علوم الحس التي هي أصل العلم بالاستدلال والنظر بأنه قال: قد يرى في علوم الحس ما يتغير حكمه، وذلك بمنزلة من يَرى وجهه طويلاً في السيف، وقامته منكسة في الماء الذي لا يكون مساحة عمقه، وإذا

---

[1] الغذاء السيء، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة عجا.

تدر كمساحة قامته، ويذوق العسل فيجده مراً، ويرى الصغير كبيراً، والكبير صغيراً[7] إذا بَعُد، والواقف سائراً، والسراب ماء.

قلنا له: أما الإنِّيّات فليس فيه غلط ولا مسألة، وإنما يقع الغلط في الكيفيات إذا أُبعدت، ويقدر على معرفة الإنِّيَّة[1] بضبط بُعدها، ويعترض بينها وبين المذوقات ذات تخالطها فتنقلب على طعومها، فما وجدته من المرارة صحيح إلا أنها لم تعرف، واعترضت الآفة ولم تر شيئاً غير العسل ظننتَ أنه المرُّ دون غيره، فليس يمكن أن تكون الآفة في اللسان، ولا يشعر بها إلا عند التطعم والحركة التي تعين على ظهورها، وهي الشكل الذي يقوّيها، كما لا ينكر دخول الصبر المسحوق إلى الحلق من غير أن تشعر به، وكمون الداء الذي يستكنّ في البدن إلى أن ورد عليه شكله من الغذاء الضار فأظهره وأبدى عمله وإيلامه. ويرد المحسوس بيد إن كان بارداً ومحسوساً إن كان حاراً، لأن الأشياء تنقمع بغلبة أضدادها كما شاهدنا، كما ينقمع يسير الزعفران في كثير الماء، وقليل الحر في كثير البرد، وتقوي المعاضدةُ أشكالها، كما يقوي يسير الحرارة على إحراق الحطب إذا انضمت إليه أشكاله، وكما يقوي[2] يسير الزعفران على لون الماء إذا أمد بأشكاله. وهذا وجود لا يجوز دفعه. والعاقل بعد هذا يفصل بين حال الغلط وغيرها، وبين حال الصحة والمرض. فمتى قيل له: هل تدري لعل ما حدث من العلة ومن بُعد المسافة قد أوهن الحاسة أو منعها عملها، فتسلّط الشبهة عند زوال سلطان الحس على قلبك لم يمتنع من الوقوف عند أهل التنبيه.

وشيء آخر: وهو أن صاحب البُعد والسائر على شاطئ النهر على البر واحد فيما وصفنا، وهم عند زوال هاتين الحالتين على مثل ما يكون عليه أبداً إذا زالتا. وقد عرف هذه الأحوال شأنها على أمرها وفصل بينها وزالت عن الملامة في أمرها بزوال الفنون عليه.

---

[1] زيادة يقتضيها المعنى، ومعناها الوجود الحقيقي.

[2] في الأصل والمعنى يقتضي ما أثبتناه

فإن قال قائل: فهل تدرون لعلكم في اعتقادكم صحة القرب من الحاسة الموجودة في حال الصحة غالطون كغلطكم فيما سوى ذلك، إلا أن هذه ثبات هذا للغلط الثاني أطول وشبهته أقوى؛ فإنه لا ينكر أن يكون في الشبهة ما بعضه أقوى من بعض، كما لا ينكر أن يكون من الحجج ما بعضه أظهر من بعض؟

قلنا: إنه ليس إلا قربٌ أو بعدٌ؛ فلو فسدت الحالتان[1] جميعاً فسد العلم كله، وفسدت مسألتك بفساد، وسقط جوابها بوجود فسادها، وكان قولك لعل حال القرب فاسدة كفساد حال البعد فاسدٌ، لا يجر به إلى القطع، وعلى فسادها وإلى الشك فيه. وفي فسد الحقيقة ارتفاع القطع والشك وبطلان السؤال والجواب.

وشيء آخر: وهو أن يعلم بالبداهة أن لحال القرب إذا اعتدلت مزيد على غيره.[8] والحق مع المعروف فصله على غيرها، وكذلك الصحة وأنه لا يجوز يصح الأدنى ويفسد الأعلى، فإذا كان الفساد واقعاً فهو في المتأخر دون المتقدم.

قال: ويقال لمن أراد إبطال النظر وحجة العقل: إن زعم أن العلم يحدث في القلوب بصحة المذاهب وفسادها من غير نظر، إلا أن العادة قد جرت بأنه لا يحدث إلا بعقب نظر؛ ليس لأن غير ذلك مُحالٌ، ولكن لأن العادة هكذا جرت. أليس للعادة أيضاً لم تجر بارتفاع العلم من قلوب الأصحاء بوجودهم ووجود ما يحضرهم من الأجسام الكثيفة لا بأمور تدخل عليهم، فكان ما يجوز أن يرتفع من قلوبهم ما قد جرت عليه العادة بأن لا يرتفع إلا بآفة.

فإن قالوا: لا؛ قيل: وكذلك يجوز وقوع العلم بصحة المذاهب التي قد جرت العادة أن لا تقع إلا بنظر مع عدم النظر لأن نَعلم وجوده بتقدم النظر، كعلو ارتفاع العلم بأنفسهم، وبما حضرهم بوجود الآفة. فإن جاز غير المعقول في أحدهما جاز مثله في الآخر.

---

[1] وردت في الأصل فسدتا الحالتين والصواب لغة ما أثبتناه.

وإن قالوا: نعم؛ تجاهلوا وقيل لهم: فقد يجوز أن يحدث العلم بحقيقة المذاهب دون غيرها، أو يكون العلم بوجود الأنفس والحضر من الأجسام مرتفعاً؛ لأن وجود العلم بحقيقة المذهب مع فقد علم المشهدة لوجوده مع فقد النظر.

فإن قالوا: نعم فقد جوزوا أن يعرف الإنسان وجود الحركة، وأنها تبقى، وهو لا يعرف نفسه، ولا ما بحضرته من الأجسام.

فإن قالوا: ليس يُعقل أن يكون الإنسان عالماً بغيره غيرَ عالم بنفسه ؟

قيل لهم: ولا يعقل أن يكون عالما بالغائب بغير استدلال عليه.

ويقال لهم: أكان يجوز تجري العادة بحدوث العلم فى قلوبكم بالحركة، وأنها تبقى أولا تبقى، وأنها تكون فى المكان الأول أو فى المكان الثاني إذا اقتحم أبصاركم كما جرت العادة بحدوثه بعد النظر والاستدلال، إذا كان بصر القلب الذى هو الاستدلال بمنزلة تحديق البصر عندكم في أنهما غير موجبين للعلم بالغائب، وغير مدخلين فيه؟

فإن قالوا: نعم؛ قيل لهم: أفكان يجوز أن تجري العادة بحدوث العلم بأنفسكم وأماكنكم بعد نظر القلب وفكره، وأن يكون العلمُ بالحركة،وبأنها تبقى أولا تبقى أصلاً تبنون عليه العلم بأنفسكم بما تجدونه حساً؟

فإن قالوا: لا. قيل لهم في الأول مثله.

وإن قالوا: نعم؛ فقد جوّزوا أن يكون الغئب شهداً والشاهد غائباً. وهذ عكس العقول وخروجٌ، وهو بيّن لمن تدبره. وفساده يوجب أنه لابد من إقرار كل علم في مرتبته، ووضعه في موضعه، فإن أزيل شيء منه عن منهجه لزم مثلُ ذلك في سائره؛ لأنه سوّى خروجك من المعقول في بعض هذه الأمور، بخروجك منه في جميعها.[9]

ويقال لهم: أيجوز أن يحدث العلم باللون فى قلوبكم مع فقد التحديق والتركيب والبنية بحالها مع فقد النظر؟

فإن قالوا نعم؛ قيل: أفيجوز أن يخلُق مع وجود البصر والتحديق والمقابلة واتّصال الضياء؟

فإن قالوا: لا؛ قيل لهم: وما الفصل بين حدوثه مع العَماء وبين ارتفاعه مع المقابلة والتحديق وسائر ما وصفنا؟ ولئن فسد أحد هذين لا غير معقولٌ أنّ الآخر بمنزلته، ولئن كان التحديق والمقابلة إذا وقعا مع وجود الضياء وصحة النظر موجبين للعلم باللون أن العمى لَمانعٌ من حدوثه.

ويقال لهم: إن جاز أن لا يرتفع العلم وقد تم النظر فلمَ لا يجوز أن يرتفع الاحتراق بعد الجمع بين النار والحلفاء؟ وما أنكرتم أن يكون الأخير أو مما جرت العادة بحدوثه بعد الجمع بين النار والحطب وقد يجوز غيرُ ذلك. ويُسألون في هويّ الحجر وإرساله، وذهاب السهم وإطلاقه عن مثل هذا السؤال.

ويقال لهم: إذا جاز أن يرتفع العلم بالغائب بعد تمام النظر في دليله؛ فلم لا يجوز ارتفاع العلم بالحاضر بعد مقابلة الحاسة إياه ووقوعها عليه؛ لأن طريقَ العلم بالغائب النظرُ في دليله بغيبته، وطريقَ العلم بالحاضر مقابلتُهُ والاتصالُ به؟ فإن جاز أن يرتفع العلم بالغائب بعد النظر جاز أن يرتفع العلم بالحاضر بعد مقابلة الحاسة واتصالها.

ويقال لهم: إن كان القول كما تقولون؛ فقد كان يجوز أن تجري العادة بحدوث العلم في قلوبكم بعد الأكل لِما جرت بعد النظر حتى يكون الأكل في ذلك بمنزلة النظر والفكر والاستدلال يومنا هذا، وحتى لا يكون النظر والفكر أحقُّ بالقريب من العلم من الأكل.

فإن قالوا كذلك نقول: فما أقرب هذا من السوفسطائية.

ويقال لهم: الفصل بينكم وبين من زعم أنه لولا العادة لم تكن إرادة الحركة أولى بإيجابها من إرادة السكون ومن الشم والذوق.

ويقال لهم: أكان يجوز أن تجري العادة بحدوث العلم بالأشخاص الكثيفة الحاضرة بعد الغض للبصر وإطراق الجفن كما جرت بحدوثه بعد الفتح ؟

فإن قالوا: نعم؛ قلنا: وكان يجوز أن تجرى بحدوثه من العمى كما جرت بحدوثه مع البصر؛ فيكون البصر عند ذلك كالعمى اليوم!

فإن قالوا: نعم؛ فقد زعموا أنه لا فصل بين البصر والعمى في إدراك علم الألوان بهما.[10]

وإن كان هذا هكذا فلا فصل بين القدرة والعجز في ارتفاع الفعل بهما وفي بُعده معهما، ولا بين الحياة والموت، والصحة والسقم، ولا بين العقل والجنون في القدرة على التمييز واستخراج صواب الرأي

قالوا: فإن سألوا فقالوا: ما نكرتم أن يحدث العلم بكل ما تخالج فيه الشكوك في قلوبكم من غير نظر؟

قيل لهم: أنكرنا ذلك من قِبَل أن كل معلوم فليس يخلو من أن يكون؛ متجلياً للحس، أو ممتنعاً لوقوعه عليه. فالمتجلي يجب استغناؤه عن الدليل لامتناعه من ذلك، وإن كان ممتنعاً استغنى عن الدليل لغيبته، كما يجب استغناء المتجلي عنه لتجليه لأنهما في الغايتين؛ والغاية يجب لها ما يجب لضدها، ويجوز فيها ما يجوز في ضدها، فلو جاز أن يزول شيء من هذه العلوم عن موضعه وطريقه جاز ذلك في جميعها؛ لأنها لم تقع مواقعها اختباراً لذلك، ولكن لما يجب لحقيقتها، ولأنها هكذا في أعيانها.

وبعدُ؛ فليس يعدو المحسوس من أحد منزلتين؛ إما أن يكون فاعل من الفاعلين أغنى بمعرفته عن الاستدلال بوضع العلم به في القلب، وإما أن تكون الحواس وتجليه لها أغنتنا عن ذلك. فان كان استغناؤه من الوجه الأول كان يجوز أن يفعل ذلك الفاعل بالعلم به فيكون بمنزلة ما لا يتجلى للحس، وإن جاز هذا جاز أن تصير الأشياء كلها غايبة، وهذا غاية الفساد. فإن كانت الحواس وتجليه لها أغنتنا عن

الاستدلال عليه، وكان لا يتجلى للحواس، ولا يقع عليه مستغنياً أيضاً عن الاستدلال بحدوث العلم فيه في القلوب بغير استدلال، وإن أمكن أن يستويا في الحاجة إلى الدليل، ومتى صح ابتداء فاعل من الفاعلين للعلم في القلوب بطلب الحواس والعقول؛ لأنه إذا لم يكن للعقل والفكر عملٌ استنباط معرفة للغائب، ولا للحواس عملٌ في إدراك العلوم بالمحسوسات في القلوب؛ فقد تعدى جميع ذلك من حواصل أعماله، وصار بمنزلة اليد والرجل. ومن زعم أنه لا فصل بين اليد والرجل في أنهما غير مميزتين للعلوم، وأنهما لا تصلحان لذلك؛ لزمه أن يزعم أنه لا فصل بين الفتح والغض، ولا بين العمى والبصر، وفي هذا غاية التجاهل.

فإن قال قوم: أليس العادة قد جرت بأن لا يكون ولد إلا من جماع، ولا ثمرة إلا من شجرة بترتيب وتربية، ثم قد تجيزون أن يحدث الإنسان لا من جماع، وثمرة لا من شجرة، فلِمَ لا أجزتم في العلم بالغائب مثل هذا؟

قيل لهم: إن كان هذا قياساً فأجيزوا كما عارضناكم به قياساً على الولد والشجرة، وإلا فإن فرقكم بين ذلك وبينهما هو فرق بين العلم وبينهما، فقولوا في ذلك ما شئتم.[11]

من كلامي:

وأقول: إنه يقال لهم: ليس الولد عندنا حادثاً وإنما هو أجسام حادثة[1] تجتمع، ومواد تتصل قد كانت موجودة، والأجسام لا تحدث إلا اختراعاً غير موجبة. فلما كان هذا هو السبيل فيها متى حدثت يومنا هذا أو قبل ذلك لم يكن قياساً لما قد أقررتم بأنه يومنا هذا يحدث بعقب النظر والفكر، ويقع موجباً بهما، بل الواجب أن يكون كل واحد من هذين الأصلين على ما وجدناهما عليه متى وجدا، والحادثُ الموجبُ للتشبيه بالعلم الموجب بالنظر هو اجتماع الأجسام، واتصال المواد، ولن

---

[1] في الأصل كلمة حادثة ثم عليها شطب والصواب إثباتها.

يجوز أن يقع هذا بالحس منهما أبداً؛ يعني الاجتماعَ والاتصالَ إلا عن جماع وحركة، وإنما يقوم مقامهم وعلى السبيل الذي يحدث عليه وقتنا هذا.

قال الرجل: يقال لأصحاب العنود[1]، وهم الذين يزعمون بأنه لا حقائق للأشياء في أنفسها، ولكنها على حسب ما يعتقده المعتقد؛ فالعالم حدَثٌ عند من اعتقده قديماً، وإن ذلك كالطعام الذي يَعافُه بعض الناس، ويشتهيه بعضهم، وكالشيء الذي يغذو بعضَ الحيوان ويُتلف بعضهم، وكالدواء الذي ينفعُ في وقت ويضُرُّ في وقت.

هل تقولون في المحسوسات بمثل الذي قلتموه في المستنبطات حتى يكون الشيء قريباً بعيداً عند من يعتقده، صغيراً عند من يبعد عنه، كبيراً عند من يقرب منه؟ فهذا يصير إلى قول صاحب العناد.

وإن زعموا بأن لها حقائق لا تتعلق بالعنود، ولا يجوز فسادها.

قيل لهم: فلِمَ لا يكون هذا بعينه سبيل المستخرج المستنبط؟

فإن قالوا: لا نجد النظار تعتقد شيئاً ثم تنتقل عنه إلى ضده.

قيل لهم: وقد نرى الحساس يعتقد في البعد شيئاً ثم ينتقل عنه عند القرب إلى ضده، ويعتقد في القريب شيئاً ثم يرجع عنه عند البعد إلى خلافه. وكذلك الواجد للعسل مراً، والغامز لإحدى عينيه، والذي يرى وجهه في السيف طويلاً، ويرى ظلّه في القمر، والقمر في الماء. وكل هذا على قياس قولكم مشكل في حقائق المحسوسات.

فإن قالوا: كل هؤلاء غلطوا على حواسهم،[2] وهذه الآفات منهم أو بينهم وبين المحسوسات، أو ذكروا علة من العلل غيرَ هذا.

---

[1] ويسمون أيضا العندية وهم القائلون بنسبية المعرفة وعدم وجود حقيقة لها، اذ المعرفة عند كل واحد بحسبه وبالتالي فلا توجد معرفة حقيقية، ولا وجود لحقيقة واحدة.

[2] في الأصل هذا والصواب ما أثبتناه.

قيل لهم: أبالحس علمتم أن هذه العلل حق، وأن لمّا سألنا عنه وجوهًا أم بالنظر؟ فإن قلتم بالحس فليس ينبغي أن يذهب ما قلتم على ذي حاسة، وإن لم يكن نظاراً أمر بالنظر، وإن كان نظر العقل أداكم إلى هذا فما يدريكم لعلكم غالطون فيه لبعض الآفات التي تعترض عندكم على أهل الديانات؟! ولعله إنما هي هكذا عندكم، وهو عند غيركم على خلاف ذلك وضده.

ويقال لهم: [12]

نحن نعلم أنكم تعرفون رجوع أهل المقالات حساً، ولكن خبّرونا ما يدريكم أن رجوعكم يوجب كوْن المستنبطات على ما وصفتم، أبالحسِّ علمتم من أهل هذا أن حقائقها متعلقة بالعنود أم بالنظر والاستدلال؟ فإن قالوا: بالحس، كابروا كل ذي حاسة. وإن قالوا بالنظر، قلنا لهم: فما يدريكم لعل نظركم هذا فاسد أو أنه صحيح عندكم فاسد عند غيركم؟ وما يدريكم لعلكم ستنقلون إلى غيره وضده.

وبمثل هذا تكلم من أثبت علوم الحس وأبطل ما سوى ذلك.

فإن زعموا أنهم لايدرون لعل ذلك كذلك، ولعل مذهبهم حق عندهم باطل عند غيرهم؛ قيل لهم: فقولوا أيضا: إن الشخص كبير عند من بعُد عنه، صغير عند من قرب منه، والنائم ميت عند نفسه، أوبالصبير أو في الماء حيٌّ عند المستيقظ بتعداد دور عندها[1]، وأن ما يراه المبرسم[2] على ما يراه عنده على خلاف ذلك عند الصحيح. فإن مرُّوا على ذلك سقطت مخاطبتهم، وإن أبوا طولبوا بالفرق، ولن يفرقوا.

ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: اللون جسم عند الجسمي، عرض عند العرضي؟ أتعنون بأن الجسمي يعتقده أنه جسم، وأن العرضيَّ يعتقده أنه عرَض، وإن لم يكن له في نفسه حقيقة واحدة؟ كما أن الناظر إلى زيد من بُعد يعتقد أنه عمرو وليس

---

[1] فقلت أوردت وهي غير مفهومة

[2] المبرسم: المريض.

بعمرو في الحقيقة؟ أم تعنون أن له حقيقة من متضادتين، إحداهما معروفة عند الجسميّ والأخرى معروفة عند العرضيّ؟

فإن زعموا أنهم ذهبوا إلى الأمر الأول فلا خلاف[1] بيننا وبينهم فيما عَقَدوه بقلوبهم إلا أنهم قد عبروا بعبرة رديّة.

وإن زعموا أنهم ذهبوا إلى المعنى الثاني قيل لهم: وأي شيء جعل للّون هاتين الحقيقتين؟ فإن قالوا: الاعتقادان اللذان وقعا عليهما لزمهم أن يزعموا أن من شبّه زيداً بعمرو فاعتقد أنه عمرو قد جعل زيداً عمرواً على الحقيقة، كما يجعل رافع الحجر متحركاً بدفعه إياه، وكما يجعل الصائغ الفضة خاتماً، وهذا التجاهل.

ويقال لهم: أرأيتم إن صار الناس كلهم جسميين، أليس تبطل إحدى حقيقتي اللون ببطلان اعتقادهما؟

فإن قالوا: بلا، لزمهم أن يقولوا: لو غفل الناس عن هذين الاعتقادين، وتشاغلوا بلذاتهم لبطل اللون بتّة، لأنه يبطل أن يكون جسماً أو عرضاً.

ويقال: فَلِمَ لا تجوز الحركة باقية باعتقاد من ثَبّتها باقية، غير باقية باعتقاد من نفاها، حقاً عند من ثبت وجودها، باطلاً عند من نفاها؟ فإن مرّوا على هذا تجاهلوا.

ويقال لهم: قد يجب على قياس قولكم أن تكونوا جُهّالاً حُمقاً باعتقاد من اعتقد ذلك منكم علماً، وعقلاء عند من نفي الجهل عنكم.

فأما أصحاب العناد فقد قلت: إنه لا تجب مناظرتهم ولا كسر قولهم من طريق الحجاج والاستدلال؛ لأن الذي أنكروه هو العلوم الواقعة لا بدليل، التي عليها تُبنى علوم الاستدلال، وأنه لابد من حق يرجع إليه، هو الدليل على غيره الثابت بنفسه[13] في البداهة أو من طريق الحس، لا بدليل ولا استخراج، وأن الناظر لهم

---

[1] وردت في الأصل خلا والصواب ما ذكرنا.

جار على مذهبه؛ لأنه عند أخذه في مناظرتهم يكون قد سلّم لهم أنه لا حق إلا وهو إنما يثبت من طريق الدليل، وإذا كان ذلك فلا دليل إلا وعليه دليل؛ لأن الدليل لا يكون إلا حقاً، وإن كان لا دليل دالاً عليه فلا دليل إذاً ولا مدلول عليه. وقد استقصينا هذا في الكتاب الأول، وأثبتناه هناك بطرف من القول في الاستشهاد بالحاضر على الغائب، ولو كان مضافاً إلى ما أثبتناه في هذا المكان، وكان ما كتبناه هنا مضافاً إلى ما هناك كان أصوب فيما نرى.

فإن قال قائل: إذا زعمتم أن العلوم ما تقع بدليل ولا استدلال، وأن ما كان كذلك فليس له من الجهل؛ لأن كل مجهول محتاج إلى دليل، فما أنكرتم أن يكون جهلٌ يقع إلا بشبهه، ولا ضد له من العلم كما كان علماً واقعاً لا بدليل ولا ضد له من الجهل؟

قيل له: ذلك للفرق بين الحق والباطل؛ فإن كان السائلُ مقراً للفرق بينهما، وبثبوت الحق وفساد ما ضاده من الجهل؛ فليس له أن يسأل عن هذا؛ لأنه لو وجب جهل لا بشبهه لم يكن إلى دفعه وإثبات ضده سبيل. ولو كان ذلك كذلك لكان حقاً وفي مثل مرتبة الحق؛ لأنه إذا لم يثبت ضده ثبت هو، ولم يكن إلى دفعه سبيل فهو حق، وعاد الأمر إلى أنه لا فرق بين الحق والباطل إلى أنه لا حق بتة؛ لأنه إن جاز أن يثبت حق واحد جاز مثل ذلك في كل حق.

وإن كان السائل ممن لا يثبت حقاً؛ فسؤاله مما يبطل لبطلان كل حق، وهو أيضا معاند. وقد قلنا في أصحاب العناد بما كفى، وهذا الفرق الماضي من كلامي.

قال الرجل الذي حكينا عنه أكثر هذا الكتاب: يقال للسائل عن هذا: أنكرت ذلك من قِبَل أنه ليس في الأجساد ما شأنه أن يعتقد ما وقعت عليه حواسه على حقيقة التجليد لها.

ووجه آخر:

وهو أن الجهل بين الحقيقة واعتقادها كما حكى ما هي عليه العلم ثَبتٌ لهـا، واعتقاد لخفنها على ما هي عليه، هذا حدُ العلم، وذلك حد الجهل، ولن يقعا علـى غير ما وصفنا. والعلم كله حق، كما أن الجهل كله باطل. والحق لابد له من أصل ليس بإزائه جهل ولا شبهةٌ ولا شيء من أجناس الباطل؛ لأنه لوكان بإزاء كل حق باطل لكان كل حق محتاجاً إلى ما يفصل بينه وبين ما بإزائه من الباطل، ولو كـان هذا هكذا لرجع الأمر إلى ما قال أهل العناد في أن كـل حـق -إن كـان الحـق موجوداً- محتاج إلى دليل يثبته، والباطل لا أصل له يبنى عليه ويثبته، فلـذلك لـم يجد تثبيت جهل يستعني عن الأسباب المُشكلة والمُشبهة المموهـة، ويـزول عنـه سلطان البراهين والحجج.

ووجه آخر:

وهو أن الأصول لو كانت مجهولة بجهل لازم مع الحياة والإطلاق كما أنهـا معلوم بعلم لازم معها؛ لكانت معلومة مجهولة في حال واحد من وجه واحد وهـذا بيّن الإحالة.

ووجه آخر: [14]

وهو أن يد الحق مبسوطة على كل باطل، لأنه يدفع الأباطيل كلها. وإذا كان هذا هكذا فواجب أن تكون الحجة مبطلة لكل جهل، وليس الباطل مُخلاً، وكل حـق ولا في قواه متساويةً، فلذلك وجب تثبيت علم ليس للشبهة على إزالته سبيل.

وقد زعم قوم أنهم يجهلون أفعال الله جل ذكره؛ لأعيانهم من وجـه، وذلـك جهلهم بكيفية حدثها لامن شيء وكيف يتولى الله خلقها. وقـال بعضـهم: الماهيـة مجهولة أبداً.

قال: وليس هذا القول شيئاً؛ لأنهم يعتقدون[1] شيئاً مما فرقوا بنفسهم بالجهل به على غير حقيقته ولا ثبوته فكانوا جُهّالاً به.

فإن قالوا: أليس يجوز أن يخلو من اشتباه واعتقاده على حقيقته، ومن نفيه واعتقاده على غير حقيقته؟

فإذا قالوا: بلا؛ قلنا لهم: فافرقوا بينكم وبين من جوز عليكم الخروج من معرفته والجهل به، ولا فرق بين أن يخلو من إثبات الشيء ونفيه، وبين أن يخلو من معرفته وجهله. على أنه لا علم إلا إثبات إنِّيَّة[2] الشيء واعتقاد حقائقه على ما هي عليه؛ لأنك إنما تعلمه بأن تعرف وجوده، وأنه مُحدث أو قديم، أو أنه لا يبقى أو يبقى في أشباه ذلك. فالأول إثبات إنّيته، والثاني إثبات حقائقه وعمله بأن يبقى وجود إنيّته كنفي الأصم للحركة، أو يعتقد أنه قديم وهو محدث، أو جسم وهو عرض في أشباه ذلك. فالأول جهل بإنّيته، والثاني نفي حقائقه على أن يأتي بالجهل نفي الإنّيّة عرضاً وجسماً، ويأتي العلوم بثبت الإنيّة عرضاً أو جسماً، ألا يرى أنه عندك على أنه عرض أو جسم، وأنه لا يبقى إلا أن الأول(...)[3] الإنيّات مطلقة[4]؛ لأنه اعتقد الإنّية موجودة، وهو أول اعتقادات، وهو أيضا شامل كامل لكل قائم العين.

ولسنا بحمد الله ونعمته نجهل كيف خرج الجسم من العدم إلى الوجود لامن شيء قطع منه؛ لأنا نعلم أنه صار كذلك بحدوث عينه بعد أن لم يكن ألبتة، إلا أن يكون القوم أرادوا الشكل والهيئة؛ كقولك :كيف جاءكم عبد الله ولعب؟ تريد أن يخبروك عن حاله؛ كيف كانت في حال مجيئه، فيقول القوم: جاء راكباً، وعلى حال كذا. فإن أرادوا هذا فلسنا ندري أخرج مجتمعاً أو مفرقاً، وقد يمكن أن يعلم ذلك.

---

[1] وردت في الأصل يعتقدوا والصواب لغة ما أثبتناه.

[2] وردت انيتيه والصواب ما أثبتناه.

[3] غير مقروءة.

[4] وردة في الأصل مطقة.

وقد يقول القائل: كيف حدث (هذا)[1]– أي بما يشبه بالذي دعا إليه – وهــذه الكيفية منفية عن فعل الله؟

ونحن أيضا نعلم كيف خلق الله الدنيا؛ لأنا نعلم أنه خلقهــا بــأن قــال لهــا: (كوني)[2] فكانت؛ أي بأن أحدثها لا بعلاج.

فإن قال قائل: كيف أحدثها لا بعلاج؟

قلنا: إن كنت تسأل عن دليل هذا فالأمر فيه سهل، وإن كنت تسأل عن شكل وهيئة كان الله في حال إحداثه؛ فالمعلوم أن هذين لا يجوزان عليه، ولا يجوز لأحد أن يدعي الجهل بهما. وان كنت تسأل عن ذلك فأين عنه؟ انقضت حكاية الرجل.

ويقال للعامي المقلد للمشبهة والمجبرة: لمَ أخذت قولهم وقلّدتهم؟ فــإذا قــال: لأنهم أهل السنة والجماعة. قيل له: لست تخلو من إحدى منزلتين: إما أن تكون قد عرفت [15] ما السنة والجماعة، فعرفت بذلك أنهم هؤلاء الذين قلــدتهم أهلهــا، أو تكون لما رأيت كثرة صومهم وصلاتهم وصدقتهم وحجهم واجتماع عامــة النــاس والباعة والصنّاع عليهم وجواز قولهم؛ اعتقدت أنهم أهل السنة والجماعة. فإن كنت عرفت السنة والجماعة، ثم عرفت بمعرفتك إياها أن هؤلاء أهلها؛ فلم تعرفهــا إلا بنظر ودليل، وهذا منك اعتراف. وإن كنت عرفت أنهم أهل السنة بكثرة عبــادتهم وصلاتهم واجتماع العدد الكثير عليهم؛ ففي الخوارج والزيدية والرافضة والمعتزلة من هو أكثر عبادة وصدقة وصلاة وأكثر جمعاً في بلادهم التي غلبوا عليها، وهــم أهل الفتيا، ومن يجوز قوله وتقبل شهادته وتُوطأ عقبُه في تلك البلدان فَلِم لا زعمت أنهم أهل سنة وجماعة؟!

وهذا الكلام لا يذهب عنه من لزمته حجة، وإن كــان فــي غايــة الــبلاد[3] والإعراض عن أهل النظر، ولكن المعاندة للعصبية وطلب الرياسة هي الداء العياء.

---

[1] غير مقروءة ولعل تقديرها ما أثبتناه.

[2] إضافة يقتضيها المعنى.

[3] المقصود فيها البلادة وهي الغباء.

في حدوث العالم

قال الموحدون: من الدليل على حدثه أنه جواهر وأعـراض، والجـواهر لا تخلو من الافتراق والاجتماع، والافتراق والاجتماع مُحدثان، وما لم يسبق المُحدَث محدث لا محالة. وهو أيضا لا يخلو من حركة وسكون إلا حالاً واحدة، والحركـة والسكون مُحدَثان، وما لم تسبق المحدَث إلا حالٌ[1] واحدة فهو مُحدَث.

معارضة:

قال الملحدون: إن الجواهر وإن لم تكن تخلو من الاجتماع والافتراق، وكـان كلّ اجتماع وافتراق مَحدثاً في نفسه؛ فقد يجوز أن لا يكون اجتماع إلا قبله اجتماع أو افتراق، ولا افتراق أو اجتماع؛ فتكون الجواهر وإن لم تخل من محـدث غيـر محدثة.كما أنها عندكم لاتزال باقية غير منقضـية، وإن لـم تخـل ممـا لا يبقـى وينقضي، وإلا فإن زعمتم أن ما لم يزل لابد أن يوجد متعرياً من المحدث موجوداً قبله، فكذلك فقولوا: إن ما لا يزال باقياً موجوداً لابد من أن يوجد متعريـاً ممـا لا يبقى وينقضي موجوداً بعده.

فرق:

قال الموحدون: غلطتم في المعارضة، وظلمتم أنفسكم؛ وذلك أنه ليس قـولكم ينقضي ولا يبقى عروضا لقولنا محدث، وإنما عروضه منقض ولم يبـق إلا قولنـا محدث، وقد تم حكمان قد وجبا للشيء ليس بالنظر لهما حال آخر، فكـذلك قولنـا منقض ولم يبق، وقولنا ينقضي ولا يبقى حكم غير واجب، بل إنما ينتظر بوجوبـه وقت آخر، فلو صححتم المعارضة لقلتم: إذا كان الذي لم يزل لا [16] بد أن يكون متعرياً من المحدثات، موجوداً قبلها، فكذلك الباقي الذي لايزال لابد من أن يكـون متعرياً من الزائل الذي لم يبق موجوداً بعده. ولو عارضتم بذلك لـم يحصـل بـين

[1] وردت في الأصل حالاً والصواب لغة ما أثبتناه.

الأمرين، ولكانا واجبين جميعاً لأن الذي لا يزال لابد من أن يكون موجوداً بعد الزائل والباقي، لابد من أن يكون موجوداً بعد الذي لم يبق، متعرياً من جميعه. كما أن الذي لم يزل يجب القول: إنه قد كان موجوداً قبل المُحدثات متعرياً من جميعها.

ثم رجعوا على الملحدين فقالوا لهم: أليس القديم عندكم لابد من أن يكون سابقاً لكل ما يحدث، متعرياً منه، موجوداً قبله؟ فلم يجدوا بُدّاً من بلى. قالوا لهم: فهل يجب عندكم أن يكون ما لايزال ولا يبيد متعرياً مما ينقضي ولا يبقى موجوداً بعدهم؟ قالوا: لا. قالوا لهم: فقد فرقتم أنتم بين الأمرين في المستدبر والمستقبل، وفي يحدث وينقضي وهما متشابهان[1] متشاكلان؛ لأنهما منتظران جميعاً فكيف سميتمونا بالتسوية بينهما في يحدث وينقضي ولا يبقى، وهما مفترقان، لأن أحدهما واجب والآخر منتظر؟

ثم قالوا لهم: إذا كان القديم عندكم لابد من أن يكون سابقاً لكل ما يحدث، موجوداً قبله، متعرياً منه، ولم يجب قياساً على ذلك أن يكون ما لايزال وينقضي موجوداً بعد ما ينقضي، ولا يبقى متعرييا منه، فما الفرق بينكم وبين من قال: إن القديم لابد من أن يكون سابقاً للمحدث موجوداً قبله متعرياً منه ولا يجب قياساً على ذلك أن يكون الذي لايزال ولا ينقضي موجوداً بعد كل ما ينقضي وما لا يبقى متعرياً منه؟

قال الموحدون: وفرق آخر:

وهو أنا وجدنا بإقرارنا وإقراركم ما يبقى معادياً بالواحد بعينه مما لا يبقى غير موجود بعده، ولا متعرياً منه، ولم يدخل بذلك في حكم ما لا يبقى، ولم يساوه في أنه لا يبقى، فكان حكمه مساوياً الواحد مما لا يبقى حكمه مع الواحد في أنه لا يدخل في حكمه، ولا يساويه في أنه لا يبقى، وإن لم يخل منه، ولم يوجد بعده متعرياً.

---

[1] في الأصل متشابها والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

ثم نحن وأنتم جميعاً نحيل أن يكون القديم موجوداً مع واحد بعينه من المحدثات، غير متقدم، ولا موجود قبله؛ لأنه لوكان كذلك كان داخلاً في حكم هذا الواحد مساوياً له في الحَدَث، فكان حكمه معاً سوى الواحد حكمه معه، من أنه متى لم يكن شيئاً يقال لذلك موجوداً قبله متعرياً منه كان داخلاً في حكمه محدَثاً قبله.

قال الملحدون: ليس يجب إذا لم يتقدم المحدثات أن يكون محدثاً، وإن كان إذا لم يتقدم المحدثات أن يكون محدثاً، كما أنكم تزعمون أن ما لا يتأخر عن العلة من المنقضيات يعني الحركات وغيرها مما يُسأل كل واحد منه أن ينقضي، ولم يوجد بعده متعرياً منه فهو منقض، ثم لا يجب أن يكون مما لا يتأخر عنها حتى يوجد بعدَها متعرياً منها منقضياً [17]

قال الملحدون:

قد أعلمناكم آنفاً أنه لا نقول بما حكيتموه عنّا، وأوجدناكم ما هو موجود مع الواحد من الحركات لم يتأخر عنه، وهو غير منقض، وأنتم لاتقدرون أن توجدونا ما هو معاد، والواحد[1] منها لم يتقدمه، وليس بمحدث، بل تُقِرّون أن ما هذا سبيله فهو مُحدث لا محالة، فأين تذهب بكم؟.

قال الملحدون:

أنتم وإن أوجدتمونا ما لم يتأخر عن الواحد من الحركات لا تجدون بُدّاً من أن تقولوا: إنما لم يتأخر عنه حتى يوجد بعده متعرياً منه فهو ينقضي.

قلنا: وهذا لسنا نقوله؛ لأنه ليس كل ما ينقضي فهو منقض إلا على الاتساع، اللهم إلا أن تريدوا أن كل ما كان حكمه وحقيقته، أو كلما علم أنه لا يتأخر عن الواحد الذي ينقضي ويزول فهو ينقضي ويزول لا محالة. فإن كنتم هذا تريدون فهو صحيح.

---

[1] وردت في الأصل ولواحد والصواب ما أثبتناه.

فإن قالوا هذا الذي أردناه وقصدناه فقد قنعنا به، ويُرى ألفاظ كلها عارضناكم أو عارضكم به أسلافنا، فنقول لكم: إذا كان ما لا يتأخر عن الواحد من المتقضيات حتى يوجد بعده متعرياً فهو ينقضي ويزول. وقد وجد مالا يتأخر عنها حتى يوجد بعدها متعرياً منها، وهو مع ذلك لا ينقضي ولا يزول، وإن كان كل واحد منهما ينقضي ويزول فما أنكرتم أن يكون ما لم يتقدم الواحد من المحدثات حتى يوجد قبله متعرياً منه فهو مُحدَث، ثم لا يجب أن يكون ما لم يتقدمها حتى يوجد قبلها متعرياً منها مُحدثاً كائناً بعد أن لم يكن، وإن كان كل واحد منهم مُحدثاً كائناً بعد أن لم يكن.

قلنا: الفصل بينهما: أن الواحد في المتقضيات لا يخلو من أن يكون خارجاً إلى الوجود لم يبق منه شيء ينتظر إليه، أو يكون ذلك جائزاً عليه لا يخلو من ذلك، والمتقضيات لا تخرج إلى الوجود حتى لا يبقى منها شيء ينتظر خروجه، ولا يجوز ذلك عليها؛ فاختلف حكمه وحكمها، ووجب أن ما لم يتأخر عن الواحد منها الذي قد وجد، ثم انقضى، أو الذي يجوز أن يوجد ثم ينقضي منقضٍ زائلٌ لا محالة. وقد وجد هو وانقضى، أو جاز عليه أن يوجد وينقضي، ولم يجب مثل ذلك فيها؛ إذ ليس يخرج إلى الوجود حتى يُرى موجوداً، ثم ينقضي فلا يبقى منها شيء ينتظر وجوده. والمحدثات التي نتكلم عليها ونناظركم فيها وهي الماضية قد خرجت إلى الوجود، كما أن الواحد منها قد خرج إلى الوجود؛ فوجب أن توجب أن ما لم يتقدمها محدث كما أن ما لم يتقدم الواحد محدث، ولوكانت المحدثات الماضية لم تخرج إلى الوجود أو كان ذلك لا يجوز عليها، كما أن المتقضيات لا تخرج إلى الوجود ولا يجوز ذلك عليها؛ ما وجب أن يكون مالم يتقدمها محدثاً، ولجاز أن يكون قديماً. وكذلك لو أن المتقضيات كانت تخرج إلى الوجود، أو يجوز أن تخرج إليه، أو كان الكلام فيما قد خرج إلى الوجود، أو يخرج كما أن المحدثات الماضيات قد خرجت إلى الوجود؛ لوجب أن يكون الذي يتأخر عنها [18] ينقضي لا محالة عنها، كما أن الذي لا يتأخر عن الواحد ينقضي لا محالة. وهذا قد مرّ على

معارضتهم هذه في هذا المكان وفي غيره، وفي أول طعنهم في دليلنا؛ وذلك أنهم إذا قالوا: إذا كان ما يبقى، لا يخلو مما لا يبقى ولا يوجد بعده متعرياً منه، ولا يجب بذلك أن يكون منقضياً غير باق، فكذلك الذي لم يزل لم يخل مما لم يكن ثم كان، ولم يوجد مثله متعرياً منه، ولا يجب بذلك أن يكون مُحدثاً غير قديم.

قلنا لهم: إنما جاز أن لا يخلو ما يبقى مما لا يبقى من أجل أن مالا يبقى لا يخرج إلى الوجود، ولا يجوز ذلك عليه عندنا وعندكم، ولو كان يخرج إلى الوجود، أو يجوز ذلك عليه؛ لكان ما لا يخلو منه حتى يوجد بعده متعرياً داخلاً في حكمه، في أنه لا يبقى، وأنه يزول وينقضي والذي لم يكن ثم كان قد وجد فلم يبق منه شيء ينتظر وجوده، فواجب أن يكون ما لم يتقدمه مُحَدثاً مثله؛ اللهم إلا أن تزعموا أن المحدثات الماضية لم تخرج إلى الوجود، وأن الأعراض التي كل واحد منها منقض يخرج إلى الوجود، ويجوز ذلك عليه فخالفوا أصولكم.

وبعد،

فكيف يكون ما لم يخرج إلى الوجود ماضياً؟! وكيف يجوز عندكم أن يكون ما يُستأنف من الأعراض يوجد أو يجوز عليه أن يخرج إلى الوجود؟ ولو كان كذلك لبطلت الأجسام، أو لو جاز ذلك عليها. وبطلانها محال عندكم. وما قلنا واضح بيِّن. والحمد لله لايذهب عنه إلا من قد عمر قلْبه حبُّ الإلحاد واستعمال الشرائع.

دليل وفرق:

قال الموحدون: ومن الفرق بين المستقبل والمستدبر مما عارض به القوم أنه قد يجوز أن يوجد من لا يزال معتذراً من ذنب، ولا يجوز عندنا أن يوجد عندنا وعندهم من لم يزل يعتذر من ذنب، فكذلك. وقد يجوز أن يوجد من لا يزال يتحرك، ولا يجوز أن يوجد ما لم يزل يتحرك، ويجوز أن يوجد ما لا يزال يفعل، ولا يجوز أن يوجد ما لم يزل يفعل.

دليل:

قالوا: ومن الدليل؛ أن الأفعال لابد لها من أول أن قائلاً لوقال: لن أدخل داري حتى أدخل قبلها غيرها، ثم قال: وقد أدخل داراً كان كاذباً محيلاً، فكذلك من زعم أنه لا يتحرك بحركة حتى يتحرك قبلها بغيرها، ولم يُحدث فعلاً حتى أحدث قبله عدده، ثم زعم أنه قد فعل فعلاً وتحرك بحركة محيل كاذب.

قال الملحدون: هذا إنما يستحيل المستقبل، فأما المستدبر فليس يستحيل.

قيل لهم ولم ذلك؟ وما الفرق بينكم وبين من قال: بل هو يستحيل في المستدبر صحيح في المستقبل؟

وبعد؛ فإنه ليس شيء من المستدبر الماضي إلا وقد كان داخلاً في باب ما يكون، وفيما يستقبل ويستأنف. فإذا كان هذا هكذا فلا شيء منه إلا وهذا الحكم الذي أقررتم بفساده في المستقبل لازم له.

ويقال لهم: الذي أجمعتم معنا على إحالته في المنتظر لا فرق بينه [19] وبين ما خالفتمونا فيه في الماضي أنه لم يستحل[1] في المستقبل؛ لأنه مستقبل، بل إنه استحال؛ لأنه لابد للأفعال من أول يفتتح به. وإذا كان هذا هكذا فحكم الماضي والمنتظر فيه حكم واحد.

دليل:

قال الموحدون: ومن الدليل على أنه لابد للأفعال من أول، وعلى أن الماضي منه متناهي الطرفين؛ له عدد محصور، أنه قد خرج إلى الوجود؛ وكلما خرج إلى الوجود فقد يتوهم من فاعله أن يخرج مثله إلى الوجود حتى يفرق بينهما، وكل موجودين فهما أكثر من أحدهما، وما وجد شيء أكثر منه فهو متناه[2] لا محالة.

---

[1] وردت في الأصل يستحيل والصواب لغة ما أثبتناه.

[2] وردت في الأصل متناهي والصواب لغة ما أثبتناه.

معارضة:

قال الملحدون: فما تقولون في حركات أهل الآخرة عندكم؛ أليست غير متناهية من جهة آخرها؟ فما الفرق بينكم وبين من قلب عليكم دليلكم فزعم أن فاعلها يقدر أن يفعل مثلها؟ وما قدر عليه فهو موهوم، وما توهم مثله بهو ومثله أكثر في الوهم مقدراً، وما توهم شيء أكثر فهو متناه.[1]

فرق:

قيل لهم: الفرق بينهما أن حركات أهل الجنة لا تخرج إلى الوجود حتى يراها الله مفعولة خارجة من العدم إلى الوجود، لم يبق منها شيء لم يوجد، ولا يتوهم ذلك علّيها. وإذا كان هذا هكذا لم يلزم فيه ما لزم في الذي قد خرج إلى الوجود، فلم يبق منه شيء لم يخرج. ونحن إذا كلمناكم في الحركات الماضية فإنما نكلمكم على ما قد خرج إلى الوجود، فلم يبق منه شيء لم يخرج إليه. وهذا من أوضح الفرق وأقطعه للشغب عند من تدبره.

مسألة:

فإن قالوا: فكأنكم تقولون إن أهل الجنة لا يوجد نعيمهم، وكذلك أهل النار لا يوجد عذابهم!

الجواب:

قيل: إن أردت أن أهل الجنة لا ينعمهم أو إنهم يتنعمون بشيء معدوم فهذا خطأ بأن الله ينعمهم نعيماً دائماً لا انقطاع له. وإن أردت أن نعيمهم الذيُ وعدوه لا يخرج إلى الوجود حتى يُرى خارجاً إليه لم يبق منه شيء لم يوجد كما خرجت الأفعال الماضية والحركات المستدبرة؛ فهذا صحيح؛ لأن الله إنما وعدهم نعيماً لا ينقطع، ولو كان يخرج إلى الوجود حتى يرى موجوداً لم يبق منه شيء لم يوجد كان منقطعاً زائلاً.

---

[1] وردت في الأصل متناهي والصواب لغة ما أثبتناه.

فإن قالوا: فإذا لم يخرج نعيمهم إلى الوجود حتى يراه الله موجوداً لم يبق منه شيء لم يوجد؛ لكان لم ينجزهم ما وعدهم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأنه إنما وعدهم نعيماً لا ينقطع، وما خرج إلى الوجود على الوصف الذي ذكرنا فهو منقطع بائد.

مسألة.

فإن قال: فإذا زعمتم أن نعيمهم لا يخرج إلى الوجود على الوجه الذي ذكرتم أفيقدر الله عليه؟ [20]

الجواب:

قيل لهم نعم. وليس كل ما يقدر الله عليه يخرج إلى الوجـود حتـى يـرى موجوداً لم يبق منه شيء لم يوجد؛ لأنه لا يقدر على المتضادات ومحال خروجهـا إلى الوجود، وأيضاً فإن الله يقدر على ما لا نهاية له ولا حر. هكذا يصح وصـفه بالقدرة.

وإذا قال قائل: فلم لا جاز أن يوجد ما لا يقدر عليه حتى لا يبقى منه شيء لم يوجد كان قد صرف الوصف له بالقدرة عن جهته؟ وقيل له: هذا لو كان هكذا لـم يكن قادراً على مالايتناهى.

ويقال لهم: محال قول القائل أنه يقدر أن يخرج ما لا نهاية له إلى الوجـود، لأن معنى هذا أنه يقدر أن يجعل ما ليس بمتناه متناهياً، وهذا محال. ونحن لا نطلق عند التحرير أنه يقدر أن يفعل الضدين، ولكنا نقول: إنه يقدر على ما لا نهاية لـه، كأن يفعل مايتناهى ثم مايتناهى ثم كذلك بلا نهاية، كما أنا نقول يقدر على الضدين بأن يفعل أحدهما بدلا من صاحبه، لا بأن يجمعهما.

ويقال لهم: أنتم تقرون بأن القادر الذي لا يزال قادراً يقدر من الأفعال علـى ما لا يتناهى ولا آخر له في المستأنف، ولم يخرج في المستأنف منها إلى الوجـود إلا ما هو متناه[1] له آخر. فنحن قد كفينا مؤونتكم في هذا الباب.

---

[1] وردت في الأصل متناهي والصواب ما أثبتناه.

مسألة:

قال الملحدون: إذا أجزتم أن يكون لها أول، ولا آخر لهـا، فمـا أنكـرتم أن يكون أفعال لها آخر ولا أول لها؟

الجواب:

قال بعض الموحدين: لسنا نزعم أن من الأفعال ماله أول ولا آخر له، بل ما له أول فله آخر؛ لأن الأول والآخر من بـاب المضـاف كالشـريك والأب والأخ، فكأنما أحد الشريكين لا يكون شريكاً حتى يكون الآخر شريكه، والأب لا يكون أبـاً حتى يكون له ابن، والأخ لا يكون أخاً حتى يكون له أخ، فكذلك الأشياء لا يكـون لها أول حتى يكون لها آخر، وأيضاً إلا كان لها آخر، ولا يكون لها آخر إلا كـان لها أول.

قالوا: والفعل الذي لا يتقدمه فعل ليس بأول لما لا يتناهى من الأفعـال؛ لأن ما لا يتناهى لا يخرج إلى الوجود حتى يرى موجوداً لم يبق منه شيء لم يوجـد، فلا يجوز ذلك عليه، وإنما هو أول لما يسير المتكلم إلى آخره. ومما يوجد في ألف سنة وألف ألف سنة؛ فإما أن يقال: إنه أول لما لا يتناهى، فذلك محال؛ لأن مـا لا يتناهى لا أول له كما أنه لا آخر له.

وكذلك قالوا في أن ما يوجد من ذلك في مائة سنة إنما هو بعض وجزء لما[1] يوجد في ألف سنة، ولما يوجد في ألف سنة بعضٌ لما يوجد في ألف ألـف سـنة، وكذلك أبداً؛ فإما أن يكون بعضها أوجدوا لما لا كلَّ له وهو الذي لا يتناهى فـذلك محال.

قال الملحدون: قد خرجتم عنا وجعلتم لنا طريقا سهلاً، وهو أنا نقـول لكـم: فكذلك [21] الذي وقفتم عليه كان في الأفعال كمثل تأخر الأفعال الماضية، بل هو

---

[1] وردت في الأصل ولما والصواب ما أثبتناه لما يقتضي المعنى.

آخر لما مضى وانقضى في ألف سنة، أو ألف ألف سنة، وأما أن يكون لما لا أول له فذلك محال.

قال لهم أولئك الموحدون لو كنتم قلتم إن الماضي من الأفعال لم يخرج إلى الوجود، أو لم تكونوا إنما تتكلمون على ما لم يبق منه شيء يجب أن يوجد كان الحكم واحداً، ولكنكم مقرّون بأن الكلام إذا كان في الماضي فهو في شيء قد خرج إلى الوجود، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون له أول وآخر كما زعمنا نحن أن كل ما يخرج إلى الوجود من شيء من الأفعال المستقبلة فله أول وآخر لابد من ذلك.

ويقال لهم:

صحّحوا أولا أن ما يخرج إلى الوجود حتى لا يبقى منه شيء يجب أن يخرج أن يكون غير متناه[1] أو يجوز ذلك عليه. فإن صح ذلك لكم وجب – لعمري– أن لا يكون له أول وآخر، ولكن دون ذلك خرط القتاد.[2]

جواب آخر:

وقالت طائفة أخرى من الموحدين بل قد يجوز أن يكون أشياء لها أول ولا آخر لها، ولا يجوز قياسا على ذلك أن يكون أشياء لها آخر ولا أول لها، لأنا وإياكم قد أجمعنا على أن الاعتذار لابد له من أول، وقد تم، قد يجوز أن يكون لا آخر له. وكذلك المكافأة لابد لها من أول ولا آخر لها، وليس يجوز قياسا على ذلك أن يكون اعتذار ومكافأة لهما آخر ولا أول لهما، فكذلك قلنا: إن الأفعال لابد لها من أول، وقد يجوز أن يكون لا آخر لها، ولا يجب قياساً على هذا أن توجد أفعال لها أول ولا آخر لها. ثم جعلوا هذا الكلام معارضة فقالوا لهم: إذا جاز أن يوجد اعتذارات لها آخر ولا أول لها، وكذلك المكافأة والمجازات والندم. قالوا: فمهما قلتم في هذا فهو جواب لكم.

---

[1] وردت في الأصل متناهي والصواب لغة ما أثبتناه.

[2] مثل على استحالة الأمر.

وقالوا لهم أيضا: الفعل لابد أن يتقدمه فاعله كما أن الاعتذار والمكافأة لابد أن يتقدمهما ذنبٌ وعملٌ؛ فلذلك جاز أن أفعالاً لها آخر ولا أول لها.

دليل:

قال الموحدون: ومن الدليل على أن الأفعال لابد لها من أول، أن فاعلاً حيّاً قادراً لوكان لم يزل يعمل على ما يقول مخالفونا أن يُعدّ أفعاله ويحوطها، ولو فعل ذلك ثم سألناه في هذا الوقت لأخبر بعددها، وما له عدد فمتناه؛ لأنه قد يجوز أن يُضعفّ عدده. وليس يقدر مخالفونا مع أصلهم في القدم أن يحيلوا وجود جسم حي قادر، والحي القادر يقدر على ضبط ما يفعله ويحفظه ويتوهم ذلك منه.

قلب:

[22] قال الملحدون لهم: هذا يلزمكم في نعيم أهل الجنة أنهم يقدرون على عدّ حركاتهم.

فرق:

قيل لهم أجل ولكنهم لا يصيرون إلى حال تكون حركاتهم التي عدّوها[1] قد خرجت إلى الوجود، اللهم إلا أن يسألوا عما مضى من حركاتهم الذي في الوقت الذي يسألون فيه، فلعمري إن ذلك متناه محصور، وهو نظير ما قلنا في الماضي من الأفعال التي يدعيها الملحدون.

دليل.

قال الموحدون: ومن الدليل على أن الأفعال الماضية لها أول، وأنها متناهية أنها وجدت، وفيها حركات وسكون، واجتماع وافتراق، فليس تخلو الحركات من أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ فإن كانت متناهية فالسكون؛ إما أن يكون مثلها في العدد، أو دونها، أو أكثر بقدر معلوم. وكيف كان ذلك فهو أيضا متناه. والمتناهي إذا جمع بينهما كانا متناهيين. فإن قال الخصوم: إن الحركات غير متناهية،

---

[1] في الأصل عندها والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

والسكون غير متناه؛ قيل لهم: فليس تخلو الحركات إذا[1] جمعت إلـى السـكون أن تكون أكثر عدداً من الحركات مفردة، وما وجد شيء أكثر منه فهو متناه، ولابـد من أحد هذين الوجهين فهما جميعا يوجبان التناهي.

قلب:

قال الملحدون: هذا يلزمكم في نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار. ثم سـاقوا الكلام على نحو ما سألهم الموحدون في الحركة والسكون.

فرق:

قال الموحدون: وليس تخلون في هذه المعارضة من أن تكونوا تعارضوننا[2] بما يوجد من عذاب أهل النار ونعيم أهل الجنة، وما يجوز أن يوجد، وبما لا ينقطع ولا يجب، ولا يتوهم إلا أن يخرجوا من الوجود حتى يرى موجوداً لم يبـق منـه شيء، فإن كنتم تسألوننا[3] عما يوجد أو يتوهم وجوده حتى لا يكون قد بقي منـه شيء وهو حركاتهم في ألف سنة، وفي مثل هذا أضعافٌ مضاعفة، فلعمري إنه متناه مثل الذي ألزمناكم به بتناهي ما مضى من حركات الفلك وسكونه. وإن كنتم تسألون عما لا ينقطع ولا يَبيد فقد أعلمناكم أنه لا يتوهم خروجه إلى الوجود حتـى يُـرى موجوداً لم يبق منه شيء لم يوجد، وما كان هذا سبيله فالقول بأنه يضم إلى غيره، وهو أكثر أو غيره محال لا معنى له، وهو الفرق بيننا وبينكم.

قال الملحدون: فإنا نجيبكم بمثل هذا فنقول: إن كنتم تسألون عـن حركـات الفلك، وعن ما مضى من الأفعال في ألف ألف سنة ومثلها أضعافاً مضاعفة فهـو متناه، وإن كنتم تسألون عما لا أول له فسؤالكم متناه.

---

[1] في الأصل إذ

[2] في الأصل تعارضونا.

[3] في الأصل تسألونا.

قيل لهم: هذا لا يجوز لكم [23] أن تجيبوا به وتقتصروا عليه؛ لأنه فيه خالفناكم، ولو كنا سلمّنا لكم من الأفعال ما لا أول له ما كلمناكم بما سمعتم. ونحن لو أنكم موافقون على أن منها ما لا آخر له ما اقتصرنا على أن نقول: ما لا آخر له لا يكون أكثر مما له آخر، فثبتوا أولاً أفعالاً لا أول لها، فاجعلوه[1] أصلاً.

فإن قالوا: قد يرد المسئول فرعه إلى أصله.

قلنا: ذلك إذا سلم له الأصل، وعلم في الفرع بعد تسليمه، وأما إذا كان إنما يسأل لإفساد الأصل ولم يسلم له على وجه من الوجوه؛ فذلك غير جائز له.

ويقال لهم: إذا كان وجود ما لا أول له من الأفعال جائزاً ولم يفسد خروجه إلى الوجود؛ فلِمَ لا جاز وجود ما لا آخر[2] له وما نكرتم أن يكون من المستأنف من الأفعال ما يخرج إلى الوجود ولا آخر له؟

فإن قالوا: خروجه إلى الوجود يوجب أن له آخراً. قلنا لهم: فهلّا دلكم ذلك على أن خروج الماضي إلى الوجود يوجب أن له أولاً، فإن كان ذلك لا يعتبر في إثبات أول الأفعال فكذلك لا يعتبر في إثبات آخرها. فإن قالوا ما يخرج إلى الوجود في المستأنف له أول فواجب أن يكون له آخر.

قلنا: ولِمَ أوجبتم ذلك؟ أو ليس قد زعمتم أن الماضي قد خرج إلى الوجود في المستأنف آخراً؛ لأن له أولاً، فأوجبوا لما قد خرج من الماضي إلى الوجود أولاً؛ لأن له آخراً. هذا ما لا تجدون فيه فرقاً حتى يلج الجمل في سَمّ الخياط.

دليل:

قال الموحدون: ومما يدل على أن للأفعال أولاً، وأن الأمر لو كان على خلاف ذلك لما كان يوجد طائران لم يَرَ إلا يطيران غير أن أحدهما أبطأ طيراناً من

---

[1] في الأصل جعلوه.

[2] في الأصل خر والصواب ما أثبتناه.

لآخر بمقدار من البطء يوجب تأخره عنه في كل يوم ذراعاً. فإذا نحن قصدنا إلى مقدار ما بينهما من المسافة مما سبق به أحدهما صاحبه؛ وجدناها متناهية، لا يجوز ولا يتوهم غير ذلك؛ لأن لها طرفين هما: موقع الطائرين، وإذا كانت هذه المسافة متناهية، ثم حسبنا ذرعانها علمنا أنهما طارا مدى أيام عددها عدد ذلك الذرعان. وهذ يوجب أن لطيرانهما أولاً وأولاً فقد يكون يجب أن يكون لهذه المسافة نهاية، وأن لا يوجد لها طرفان، أو يكون ذرعانها لانهاية لها، وهذا محال لا يصلح، بل يدرك فساده بالحس.

دليل على تناهي العالم

قال الموحدون: ومما يدل على[1] حدث العالم تناهيه؛ لأن كل متناه قد يتوهم مثله على ما قلنا، وما يُتوهم مثله في المقدار فهو متناهٍ؛ لنقصانه عن مثله

قالوا: ومما يدل على أنه متناه: أنه لو لم يكن كذلك لجاز أن نجد مقبلاً إلينا لم يزل [24] يقطع العالم، ولو جاز ذلك لجاز أن يرجع يقطع ما قطع، ولو فعل لكان ما قطعه متناهياً لا محالة، ومحال أن يكون ما لا يتناهى متناهياً؛ فصح بذلك أنه محالٌ قول القائل أن القاطع لم يزل يقطع العالم. وإذا استحال ذلك فإنما استحال لأن العالم متناه، ولو كان غير متناه لجاز أن يكون لم يزل يقطع، وأن لا يزال يقطع.

دليل آخر:

قال: ومما يدل على تناهيه: أن رجلين لو تقدم أحدهما صاحبه مقدار فرسخ، ثم أخذا يقطعان لكان ما يحتاج أحدهما إلى أن يقطعه من المسافات والفراسخ الموجودة أقل مما بقي على الآخر بمقدار فرسخ لاشك، وإلا فكأنهما إذا وجدا لم يتقدم أحدهما صاحبه بشيء، والمشاهدة تقضي بخلاف ذلك.

قلب: قال الملحدون: هذا يرجع عليكم في نعيم أهل الجنة، وهو أن رجلين أدخل أحدهما الجنة قبل صاحبه بسنة، كان ما يتنعم به الذي أدخل أخيراً أقل مما تنعم به الذي أُدخل قبله بسنة.

فرق:

قال لهم الموحدون: الفرق بيننا وبينكم ما قد ذكرناه قبل هذا المكان، وهو أنا أشرنا إلى موجود من الفراسخ والمسافات لم يبق منه شيء يُنتظَر وجوده فكان الكلام بالأقل والأكثر جائزاً سائغاً، ونعيم أهل الجنة لا يخرج إلى الوجود حتى لا

[1] لم ترد "على" في الأصل والمعنى يقتضي إضافتها.

يبقى منه شيء يُنتَظر وجوده، ولايتوهم ذلك منه؛ فكان الكلام عليه بذلك محالاً لا وجه له، اللهم إلا أن تريدوا ما يخرج إلى الوجود فيوقف عند آخره، فإن أردتم ذلك فلعمري إن ما يتنعم به أحد الرجلين منه أقل مما يتنعم به الآخر.

مسألة: قال الملحدون: إنكم قد اعتمدتم الوجود اعتمادَ من لا يرى أنه مخالفٌ فيه، فما أنكرتم أن تكون المسافات والفراسخ وإن كانت موجودة؛ فلن يجوز أن نتكلم عليها بالأقل والأكثر إذا كانت لا تتناهى، كما أن النعيم لا يجوز عليه ذلك إذا كان لا يتناهى[1].

الجواب:

قيل لهم: الفرق بين ذلك الذي يدل على أن ما اعتقدناه صحيح هو أن النعيم كما أنه لا يتناهى فلا يخرج إلى الوجود حتى لا يبقى منه شيء يُنتظر، ولا يفرغ منه، فلم نكره القول بأنه أكثر من غيره أو أقل، أو أن غيره أكثر منه أو أقل وجه صحيح، وأنتم إن ادعيتم أن المسافات لا نهاية لها فإنكم تقولون إنها موجودة لا ينتظر وجود شيء منها، فليس لكم أن تحيلوا ذلك بقولكم: إنها لا تتناهى دون أن تجيزوه بقولكم [25] إنها موجودة لم يبق منها شيء ينتظر وجوده. وأنه لا يقال لكم وما في قولكم إنها لا تتناهى ما يحيل التكلم عليها، ثم ذكرناه وأنتم مقرّون بأنها موجودة لا ينتظر وجود شيء منها لم يوجد عند الإشارة إليه، وما جعل إحالة ذلك عليها بأنها لا تتناهى أحق وأولى من إجازته فيها أنها موجودة ولم يبق منها شيء يُنتظر وجوده.

معارضة:

قال الملحدون: فإنا نقول لكم: وما جعل إحالة ذلك في النعيم بقولكم إنه لا يخرج إلى الوجود، وإنه لا يتناهى أولى وأحق من إجازته عليه بقولكم إنه معلوم مقدور عليه.

---

[1] في الأصل كانت لا تناهي والصواب ما أثبتناه

فرق:

قيل لهم: هذا أمر توافقوننا عليه، وذلك أنكم لا تدفعون أن يكون فاعل لا يزال قادراً ولا يزال يفعل. ثم لا يجب إذا كان أفعاله مقدوراً عليها أن يكون التكلم عليها بالأقل والأكثر جائزاً، إذا كان لا يتناهى وما لا يتناهى لا يكون أكثر مما لا يتناهى، ولا أقل منه. ولا تنكرون أيضا أن تكونوا قد علمتم أن حركات الفلك لا تتناهى في المستأنف، وأنها لا تخرج إلى الوجود فترى موجودة لم يبق منها شيء ينتظر وجوده. فمعارضتكم ساقطة من هذا الوجه.

وبعد:

فإن المعلوم يعلم على حقيقة؛ فلما كانت الحركات[1] في المستأنف لا نهاية لها وغير جائز أن تُرى موجودة لم يبق منها شيء يُنتظر وجوده؛ علمت كذلك كما جاز أن يعلم ما لا يتناهى، فكذلك صح أن يعلم ما لا يجوز فيه الأقل والأكثر. وكما أن كل موجود من الأفعال فقد فرغ منه ولا يجب أن يكون كلما علم أو قدر عليه فقد فُرغ منه، فكذلك كلما وُجد فقد جاز عليه الإضافة إلى غيره بذكر الأقل والأكثر، ولا يجب أن يكون كلما عُلم أو قُدر عليه فقد جاز عليه ذلك.

ثم يقال لهم: إنكم قد أوقفتمونا على ما لا آخر له من الأفعال التي تحدث في المستأنف، فقد تجوز أن تكون معلومة ومعدومة، ومحال إضافة ما لا يتناهى إلى ما لا يتناهى بذكر الأقل والأكثر، لوقيل لكم ما يكون من حركات الفلك أكثر، وما يكون من سكون الأرض لأحلتم ذلك فليس يخلو إحالتكم له من؛ أن يكون أنه لا يتناهى لا يخرج من الوجود أولهما جميعاً؛ فإن كانت العلة في إحالة تلكم الأمرين جميعاً من أنه لا يتناهى ولا يخرج إلى الوجود وجب إجازته فيما سألناكم عنه مما قد خرج إلى الوجود، وإن كان لا يتناهى عندكم؛ لأن العلة هي أن يجتمع الوصفان، وإذا انفرد أحدهما لم يكن علة، وإن كانت العلة فيه أنه لا يخرج إلى الوجود فقط؛

---

[1] في الأصل حكات وهو خطأ إملائي والصواب ما أثبتناه.

فواجب أن تحيلوا في كل ما أقررتم أنه قد خرج إلى الوجود، وإن كانت العلة فيه أنه لا يتناهى فقط أعيد عليكم الكلام الماضي، وقيل لكم: ولم زعمتم ذلك؟ وما في قولكم إنه لا يتناهى مما يحيل ذلك[26] وهو خارج للوجود، وما جعل في قولكم إنه لا يتناهى أولى بإحالته من قولكم إنه موجود بإجازته، فإذا لم تجدوا فرقاً صح ما قلنا ولله المنة.

قال الملحدون: فإن منا من يقول إن ما لا يتناهى يكون أكثر مما يتناهى وأقل منه، وإن ما لا يتناهى يكون له كل.

قيل لهم: هذ قول لم يُعرَف لكم، ولم يُسمَع من أوائلكم، وإنما هو قول رجل أحدثه من أهل هذا الزمان، وليس شيء أهون من أن يكون إذ ضَغطته الحجة خترع قولاً، واقتحم شنعة ومُحالاً. ولكن ذلك يكون أضر على قائله من الحجة التي لزمته لخصمه؛ لأنه يحس من نفسه بقبح ما صنع، وبأنه دفع بما لا دافع فيه، ولا يصير إلى شيء مما هرب منه.

ثم يقال لهم: لو اقتصرنا على البداهة في إفساد ما يدعيه هذا الرجل لكان كافياً مبيناً، ولكنا نقول له: إذاً ما لا يتناهى يجوز أن يكون أقل مما يتناهى، أو أكثر منه أو مثله؛ فما تنكرون أن يكون مما يتناهى ما ليس بأقل مما لا يتناهى يكون له كلٌّ ؟ فما أنكرت أن يكون ما يتناهى ما لا كُلَّ له، فمهما فسد به هذا قُلِب عليه في إفساده ما أجاره.

دليل:

قال الموحدون لكثير من الملحدين: أنتم مقرون بأن كل جسم مركب من طبائع أربع ممزوجة؛ حر، وبارد، ورطب، ويابس، وأن هذه الطبائع لا يقوم كل واحدة منها على الانفراد، ولا يتوهم ذلك عليه، فإذا كانت هذه الطبائع متنافرة متضادة؛ بعضها صعاد، وبعضها يذهب سُفلاً، وبعضُها يفسد بعضاً، وينافيه وينافره على قدر العلة؛ فقد وجب أن قاهراً قهرها على الاجتماع، وكانت لا توجد قط متباينة، فقد صح أنه أحدثها؛ لأنه لولم يكن أحدثها كان إنما جمعها بعد أن كانت متفرقة. وهذا محال عندكم.

طعن:

قال الملحدون: ليس يجب أن يقهرها قاهر على الاجتماع؛ لأنها لم تمتزج على النحو الذي تحسبون بل امتزجت على الوجه الذي نصف؛ وهو أن الرطب الحار مزج اليابس من جهة الحر، ومازج الرطب البارد من جهة الرطوبة، والحار اليابس مازج اليابس البارد من جهة اليبس، ومازج الحار الرطوبة من جهة الحر، واليابس البرد مازج البارد الرطب من جهة البرد، ومازج اليابس الحار من جهة اليبس، والبارد[1] الرطب مازج الرطب الحار[27] من جهة الرطوبة، ومازج البارد اليابس من جهة البرودة، وهذه صورة ذلك.

قال لهم الموحدون: إنه ليس ينبغي لنا ولكم أن نقبل إلا ما نعقل، ولا يجب أن نعبر بالعبارة وموافقة الصورة لها، وليس يخلو ما رتبتم ونزلتم من أن تكونوا أردتم أن اليبس فاصل بين الحر والبرد، وأن بين مكان البرد ومكان الحر حراً، وكذلك البرد فاصل بين الرطوبة واليبوسة، وكذلك الرطوبة حائلة بين الحر والبرد، فإن كنتم هذا أردتم فليس هذا بامتزاج، بل هو الانفراد الذي أنكرتموه، وإن كان الامتزاج صحيحاً فالتعلق بما تعلقتم به لا معنى له. ولسنا نبالي من أي الجهات امتزجت الطبائع إذا كانت ممتزجة غير متباينة، وإنما عبّرنا مرة بالرطب واليابس، ومرة بالرطوبة واليبوسة؛ لأن الرطوبة هي الرطب عند أكثرهم، وكذلك الجوهر الحار، وكذلك سائر الطباع. وإذا أردت أبقاك الله أن تجوّز الألفاظ أمكنك ذلك.

ويقال لهم: إن كان اجتماع هذه المتضادات على ما رتبتم ممكناً، ولم نكن نحتاج في ذلك إلى قاهر وممسك بالعرش أثبتنا منها على هذه الجهة، أو أرونا ذلك. فإن أمكن من هذا بغير قاهر ولا صانع فهو لصانع وقاهر أمكن أو أجود[2].

---

[1] في الأصل البرد.

[2] في الأصل امكنوا وأجود. ولربما ما قدرناه صحيح.

مسألة في الدلالة
على إثبات الأعراض وإثبات حدثها

قال بعض الملحدين للموحدين: إنكم أحججتم في حَدثَ الجواهر تحدث الأعراض، ونحن لا نقر بوجود الأعراض، فما حجتكم علينا؟

قال الموحدون: لعل الدليل على حَدث الأعراض؛ أن العلم بأن الجواهر لاتخلو من أن تكون متفرقة أو مجتمعة من أوائل العلوم، وما هو قائم في النفس والبداهة، وكذلك العلم أن كل مجتمع فقد يجوز أن يفترق، وكل مفترق فقد يتوهم أن يجتمع، ومن خالف في هذا لم يكن في مناظرته وجه. وإذا كان هذا هكذا ثم وجدنا جواهر مجتمعة فلن تخلو؛ من أن تكون مجتمعة بأنفسها، أو بغيرها؛ فإن كانت مجتمعة بأنفسها لم يجز [28] أن توجد مفترقة هذا من أنفسها، وقد قلنا إن كل مجتمع فقد يجوز أن يفترق. وإن كانت مجتمعة بغيرها فلن يخلو ذلك المعنى من أن يكون جوهراً فهو مما يجوز أن يجامع ويفرق، وهذا يوجب له غيراً آخر، ثم كذلك بلا نهاية. وهذا محال ولو عرضاً فهو ما قلنا.

من الدليل على ذلك أيضاً: أنا نجد الجوهر[1] متحركاً، ثم نجده ساكناً من غير حاجة به إلى أن يحدث لذلك عينه، أو يعدم، فلولا أن حادثاً حَدث ما تَغير حكمه. وإذا كان لابد من حادث؛ فلن يخلو ذلك الحادث من أن يكون جوهراً أو عرضاً؛ فإن كان جوهراً أوجب له غيراً آخر إلى ما لا نهاية له، وهذا محال. وإن كان عرضاً فهو ما قلنا.

قالوا: أولو جاز أن يكون الشيء موجوداً غير متحرك، ثم تحرك من غير حركة له هي غيره؛ لجاز أن يكون غير واهب لم يهب، ولا يكون هناك هبة، وأن يكون غير مصوت لم يصوت، ولا يكون هناك صوت، وأن يكون غير والد ثم ولد،

---

[1] في الأصل الجواهر والصواب ما أثبتناه.

ولا يكون هناك ولد. وهذا لا يقول به الملحدون، بل يقولون: لا بد في هذا كله من هبة هي غير الواهب، وصوت غير المُصوِّت، وولد غير الوالد؛ فيقال لهم في المجتمع والمفترق والفاعل مثل ذلك.

مسألة:

قال الملحدون: أنتم تزعمون أن العرض كان بعد أن لم يكن، وأن الافتراق وجد بعد أن كان معدوماً وعُدِم بعد أن كان موجوداً، والجسم لم يكن مُعاداً ثم أعيد، ولم يكن فانياً ثم فني، ولم يزل الله قبل الخليقة، وليس يجوز اليوم أن يقال إنه قبل خَلْقه، ثم لا تثبتون للحركة حَدَثًا ولا للافتراق وجوداً ولا عدماً، ولا للجسم إعدة فما أنكرتم أن يتحرك الجسم بعد أن لم يكن متحركاً ويجتمع بعد أن كان متفرقاً ثم لا يجب بذلك أن تكون هناك حركة أو اجتماع هما غيره؟

جواب:

قال الموحدون: إن الحركة والافتراق لم يكونا[1] وهما معدومان موجودان[2] فيجب بذلك وجود غيرٍ لهما من أجله حدثتا ووجدتا[3] وقد أحدثنا أنفسهما فاغتنينا عن حادث غيرهما. وكذلك الجسم حين أعيد حدثت نفسه ولم يكن يجوز أن يعاد من غير أن يحدث نفسه، فأغنت في تعيين الحكم عن حادث غيرها، وإذا فني فقد عدم نفسه لا يجوز غير ذلك، والمتحرك بعد أن لم يكن متحركا، والمفترق بعد أن كان مجتمعاً لم يحدثا، ولم يعد ما يوجب أن يكون هناك حادث له بغير حكمهما.

وكذلك يقال: لهم في قولهم، لم يزل الله قبل خلقه، وليس يجوز اليوم أن يقال إنه قبل خلقه، وقولهم لم يزل الله عالماً لأنه سيوجد الدنيا وهو اليوم عالم بأنه قد أوجدها:

---

[1] في الأصل يكونوا ومقتضى الكلام ما أثبتناه.

[2] ورد في الأصل معدومين موجودين والصواب لغة ما أثبتناه.

[3] في الأصل وحدثنا ووجد ومقتضى الكلام ما اثبتناه.

إنا قد أثبتنا على حال حادثاً له بغير الوصف، وهو الخلق الحادث بعد أن لم يكن، والمعلوم الموجود بعد أن لم يكن موجوداً، فقد يجب عليكم أن تثبتوا في المتحرك والمجتمع والمفترق حادثاً، وإلا فقد وجب الفرق.[29]

معارضة:

ثم عارضوهم فقالوا: إذا زعمتم أن شيئا يتحرك بعد أن لم يكن متحركاً، ويفترق بعد أن كان مجتمعاً، ويغضب بعد أن كان راضياً لا لشيء حدث قياساً على ما ذكرتم، وإلا فإن فرقكم هو فرقنا.

دليل:

قال الموحدون: ولو كان من دخل البيت بعد أن دخله لم يحدث شيء سواه لكان من عرف البيت وعرف الداخل فقد عرف أنه في البيت، لأن الدخول عند الخصم ليس شيئاً غير الداخل، وغير البيت فلما كان قد يعرف الداخل في البيت، ويعرف البيت من لا يعرف أنه قد دخل البيت؛ علمنا أن هناك شيئا غير البيت، وغير الذي دخله، من جهته يقع العلم بأنه قد دخل البيت.

مسألة:

قال الملحدون: لوكان للمتحرك حركة هي غيره لكانت لا تخلو من أن؛ توجد في المكان الأول أو في المكان الثاني، وكلا الأمرين محال، لأنها إن وجدت في الأول وجب أن يكون متحركاً غير المكان من لم يفارقه، وإن وجدت في الثاني فما يصنع بها وقد وجد الجسم في الثاني؟!

الجواب:

قال الموحدون: الحركة توجد في الثاني عن الأول. وأما قولكم ما يصنع بها وبوجودها في الثاني وقد وجد الجسم فيه؟ فإن كون الجسم في الثاني ليس شيئاً غير الحركة عن الأول ألبتة.

وقولكم وما يصنع به محال.

وبعد؛ فإن فسد بهذا أن توجد حركة غير المتحرك فسد أن يكون الجسم يتحرك رأساً؛ لأنه لا يخلو من أن يكون متحركا في المكان الأول أو في الثاني، فإن كان يتحرك في الأول فكيف يكون متحركاً عنه وهو فيه، وإن كان إنما يتحرك في الثاني فما يصنع بأن يتحرك إليه وقد وجد فيه؟!

مسألة:

قال الملحدون: هبوا الأعراض قد ثبت وجودها، ما الدليل على حدثها وليس كل موجود حادثاً[1]؟

جواب ودليل:

قال الموحدون: الدليل على ذلك؛ أنا نجد الجواهر مجتمعة، ثم نجدها متفرقة، ونجدها متحركة، ثم نجدها ساكنة، فإن لم نجدها كذلك فهو جائز عليها، وقد ثبت أنها متحركة بحركة، وساكنة بسكون، ومجامعة باجتماع ، فليس يخلو اجتماعها بعد أن كانت متفرقة من أن تكون كان موجوداً فيها، أو كان موجوداً في غيرها، وانتقل إليها، وحدث بعد أن لم يكن؛ فإن كان موجوداً فيها إذا كانت متفرقة، فالافتراق الموجود فيها أولى من أن تكون مجتمعة بالاجتماع الموجود فيها. فإن قالوا: كان الاجتماع كامناً فيها، ثم ظهر؛ فالظهور لا يجوز على الأعراض، وإنما تكمن الأجسام بعضها في بعض. وأيضا فإن كانت كامنة ثم ظهرت؛ فظهورها حادث، أو يكون ظهورها أيضا كامناً فظهر، فيصير الأمر إلى ما [30] لا نهاية له، أو يكون الاجتماع؛ كان موجوداً في غيرها، وانتقل إليها.

وهذا لا يجوز لوجوه:

أحدها: أن الانتقال لا يجوز على الأعراض.

والثاني: أن المنتقل لا ينتقل إلا بانتقال إذا لم يكن منتقلاً ثم انتقل، وهو موجود في الحالين. وهذا لا يجوز على العرض.

---

[1] وردت في الأصل حادث والصواب لغة ما أثبتناه

والثالث: أنه وإن انتقل بانتقال، والانتقال حادث، أو يكون الانتقال أيضاً كان موجوداً في مكان آخر، فانتقل، وهذا يصير إلى ما لا نهاية له.

والرابع: إنما يكون الاجتماع للجميع بعينه وذاته لاشيء غيره يجوز أن يزايله، وكذلك الحركة والافتراق والسكون وجميع الأعراض؛ فلن يجوز أن يكون مرة اجتماعاً لهذا، ومرة اجتماعاً لهذا.

والخامس: أن الأعراض لا تبقى فيوجد مرة لهذا، ومرة لغيره. وإذا بطل الاجتماع الموجود في الجواهر إذا اجتمعت؛ كان موجوداً فيها وكان موجوداً في غيرها، فانتقل فيها، فقد صح أنه حادث لم يكن، ثم كان.

مسألة:

قال بعض الملحدين: إنكم جعلتم أصل دليلكم على الحدث أن الجواهر لا تخلو من الأعراض، وأن الأعراض محدثة، ونحن نقر بأن الأعراض محدثة، إلا أنا نزعم أن جوهراً قديماً لم يزل خالياً من الأعراض، ثم حدثت الأعراض منه فحدث هذا العالم. فما تنكرون من ذلك؟

الجواب:

قال الموحدون: ليس يخلو ذلك الجوهر من أن يكون أعظم من جواهر هذا العالم، أو مثله، أو يكون أصغر منه، أو يكون جزءاً لا يتجزأ. وأنّى ذلك كان؛ فقد وجب فيه وجود عرض؛ لأن الكبير والصغير عرضان. وعلى أنه إن كان أصغر مقداراً منه فلن يخلو من أحد وجهين؛ إما أن يكون جزءاً أو جسماً؛ فإن كان جزءاً لا يتجزأ فإن الفاصل عنه يومنا هذا يجب أن يكون محدثا لا من شيء، لأن الصغير لا يكون كبيراً إلا بزيادة، والزيادة حادثة، وإن كان جسما يتجزأ فقد وجب أن فيه أعراضاً؛ إما افتراقاً أو اجتماعاً، وما كان كذلك فهو مُحدَث.

قال الملحدون: بل لم يكن ذلك الجوهر جسماً كبيراً ولا صغيراً، ولا جزءاً لا يتجزأ، ولا موصوفاً بشيء من الصفات، ثم وصف بها بحدوث الأعراض.

قيل لهم: أهون من هذا أن يقول قائل: إن العالم مُحدَث لا مُحدِث له، ومصنوع لا صانع له، ومُدَبَّرٌ لا مدبِّر له، فليس وجود مصنوع لا صانع له، وكتاب لا كاتب له، ودار مبنية لا باني لها بأبعد في الوهم والعقل من جوهر ليس بجسم يتجزأ ولا جزء لا يتجزأ.

مسألة:

ثم قال لهم الموحدون: ليس يخلو ذلك الجوهر من أن يكون لم يزل ممتنعاً من الأعراض [31] ولم يزل غير ممتنع منه، فواجب أن يكون هو لم يزل ممتنعاً من القدم؛ إذ لم يزل غير ممتنعٍ مما هو ممتنع من القدم، وأن تكون هي غير ممتنعة من القدم؛ إذ كان القديم لم يزل غير ممتنع منها، وإن كان لم يزل ممتنعاً منها؛ فواجب أن لا يزال كذلك، وكذلك؛ لأن ما لم يزل مستحقاً لصفةٍ من الصفات وحقيقة من الحقائق لا يتغير عنه.

قلب:

قال الملحدون: هذا راجع عليكم؛ لأنه نقول لكم: ليس يخلو القديم المُحدِثُ عندكم للعالم من أن يكون لم يزل ممتنعاً من الفعل، ويكون غير ممتنع منه. فإن كان لم يزل غير ممتنع مضى هو من القدم، أو يكون الفعل غير ممتنع من القدم إذا كان القدم لم يزل غير ممتنع منه، وإن كان لم يزل ممتنعاً من الفعل فواجب أن لا يزال كذلك بمثل ما ذكرتم.

فرق:

قال الموحدون: بل نقول إنه لم يزل غير ممتنع منه أن يفعل، ثم لا يجب ذلك علينا ما أوجبناه عليكم؛ لأن نفس قولنا إنه لم يزل غير ممتنع منه أن يفعل بوجب تقدمه للفعل من قِبَل أن الفاعل متقدم لفعله، وهو كقولنا إنه لم يزل قبل فعله. وأنتم إذا قلتم إن الجوهر غير ممتنع من العرض فليس تذهبون إلى أنه لم يزل غير ممتنع من أن يفعله، فيجب بذلك تقدمه له، فوجب عليكم أحد الأمرين: وهو أن يكون الجوهر ممتنعاً من القدم، وأن يكون العرض غير ممتنع من القدم.

ومثل هذا قول قائل: إن عبد الله منذ دخل الدار جائز كون زيد معه فيها، وقول آخر إن عبد الله منذ دخل الدار جائز أن يبعث إلى زيد منها رسولاً فيدعوه إليها. فالأول يجب عليه تجويز وجود زيد مع عبد الله أول ما وجد فيهاء وإحالة وجوده فيها. متى استحال وجود زيد معه فيها والآخر لا يلزمه ذلك لأنه لابد من حال عبد الله فيها في الدار، ثم يكون دعاؤه لزيد منها إليها بعد ذلك؛ لأنه لا يجوز أن يدعوه منها إلى أن يكون معه فيها وهو لم يزل معه فيها. ولهذا نظائر كثيرة متى طلبتها وجدتها إن شاء الله تعالى.

مسألة:

قال بعض الملحدين: إنا لا ننكر أن تحدث الأجسام، ولكن ليس على ما تتوهمون، وإنما معنى ذلك الاستحالة وهو أن يحدث نارك من نار بل هو استحالَ ناراً، فتكون النار مُحدثة على معنى أنها حدثت لا من نار، ولا على معنى أنها لم تكن [32] قبل ذلك ناراً، وإنما كانت شيئاً آخر. فأما أن يحدث شيء لامن شيء فإن ذلك لا يتصور في الوهم.

الجواب:

قال الموحدون: إن كنتم إنما أنكرتم الحدوث على نحو ما نذهب إليه نحن لا يتصور في الوهم؛ فالقديم أيضا ليس يتصور في الوهم، فينبغي أن تنكروه.

وبعد: فليس هذا مما يصح أو يفسد بتصوره في الوهم، بل إنما يصح بالدليل لا ما يصح من طريق التصور في الوهم هو ما يدرك بالحس. والقِدَم أو الحدث ليس طريقهما هذا الطريق. قال: والحدث إن كان صحيحاً في الحقيقة دون المجاز فهو ما نذهب من أنه لم يكن على وجه من الوجوه ثم كان. فأما الاستحالة فإن الحادث عندها شيء هو غير الجوهر. فأما الجوهر فقد تم. وإنما قيل إنه حدث على الاستعارة، وتعلقه بالحوادث في الحقيقة التي هي الأعراض.

ولو جاز لقائل أن يقول: إن الحادث في الحقيقة هو ما استحال أو ما قطع من أصل لجاز لآخر أن يقول: إن القديم في الحقيقة هو ما بعُد عهد وجوده، فقد قيل لهم: هذا قديم كما قيل لذلك مُحدث، وإلا فإن كان القديم هو ما لم يزل موجوداً، أو لم يكن معدوماً على وجه من الوجوه؛ فالمحدَث هو الذي حَدَث بعد أن لم يكن له وجود على وجه من الوجوه. ولو جاز أيضا أن نقول إن المحدث في الحقيقة هو ما استحال على أصل أو ما فصل منه، وإن كانت عينه لم تزل موجودة، لجاز لآخر أن يقول إن القديم: هو ما لم يستحل قط، ولم ينفصل من شيء وإن كان موجوداً بعد أن لم يكن على وجه من الوجوه.

استدلال:

قال الملحدون: ما الدليل على صحة قولنا في قدم العالم أن متوهماً لو توهمه موجوداً قبل هذا الحال لكان ذلك شائعاً صحيحاً ثم لو توهم موجوداً قبل ذلك لكان أيضا ذلك صحيحاً، ثم كذلك أبداً وليس يصير إلى حال يمتنع في الوهم أن يكون موجوداً؟ ولما كان هذا هكذا كان القدم موهوماً غير فاسد ولا مستحيل.

نقض:

قال الموحدون: إن كان هذا هكذا فيجب أن يكون إذا رأينا داراً مبنية، أو شيخاً قاعداً على هيئة أن لا ننكر أن تكون بمنزل كذلك؛ لأنا نصير إلى حال من الأحوال السالفة يمتنع أو يتوهم وجوده فيها على حالته التي وجدناه عليها. فإن أجزتم ذلك ولم تحيلوه تركتم أصولكم وكابرتم، وإن أحلتموه أفسدتم دليلكم.

استدلال:

قال بعض الملحدين: لو كان العالم مُحدثاً كان لابد له من مُحدِث، ولو كان له محدث لم يخل من أن يكون أحدثه لعلة أو لغير علة، فإن كان أحدثه لعلة والعلة لا تخلو من أن تكون مُحدثة أو قديمة؛ فإن كانت قديمة فقد صح قدم شيء غير الفاعل، وإن كانت مُحدثة وجب فيها ما وجب في المعلول، ثم كذلك أبداً بلا نهاية.

وهذا محال. وإن أحدثه لا لعلة فهو [33] متعجر وغير حكيم، والمتعجرف السفيه عندكم لا يكون قديماً.

نقض:

قال لهم الموحدون: ليس يخلو من أن تكونوا أردتم علة موجبة، أو الغرض الذي يقال له علة. فإن كنتم أردتم علة موجبة؛ فالمختار لا يفعله لعلة موجبة، فكأنكم إنما تقولون لابد من أن يكون المختار غير مختار، وهذا محال. وإن أردتم الغرض فما أحدث الله العالم إلا لغرض، وهو ما أراد من نفع خلْقِهْ.

مسألة:

قال الملحدون: إنكم لم تروا الطبائع الموات تُصوّر مثل هذا الإنسان، وتبدعه وتُحكِم صنعه، وتُحدثُ ما فيه من العقل، وبالقوة والسمع والبصر، فكذلك لم تروا حياً قادراً فعل إنساناً، ولا فعل حياة ولا قدرة، فإن أنكرتم فعل الطبائع لأنكم لم تشاهدوه فأنكروا أن يفعل فاعل إنساناً، ويصوره؛ لأنكم لم تشاهدوا ذلك.

جواب:

قيل لهم: ولا سواء. نحن وإن كنا لم نشاهد حياً فعل إنساناً، وقد شاهدنا حياً قادراً فعل إنساناً فقد شاهدنا حياً قادراً فعل أشياء وابتدعها، فدلنا ذلك على أنه يجوز أن يكون في الغائب فعل قادر يفعل إنساناً، وأوجب ذلك ما في الإنسان من آثار الصنعة والحدث، وأن المُحدَث لابد له من مُحدِث. ونحن وأنتم جميعاً لم نشاهد الطبائع فعلت شيئاً بتّةً؛ لا إنساناً ولا غيره.

فإن قالوا: بل قد شاهدنا ذلك.

قلنا هذه دعوى، وإنما سألتم عن هذه المسألة على التسليم منكم لأن ذلك لم يشاهد.

فإن قالوا: الدليل على أن الطبائع تفعل قول الناس جميعاً: أحرقت النار، وبرد الثلج، وأفسد.

قيل لهم: قد قال الناس مع هذا: فلان أحرق هذا الكتاب بالنار، وبرّد هذا الماء بالثلج؛ فقد أضافوا الإحراق إلى المُحرِق دون النار، والتبريد إلى المُبَرِد دون الثلج، وقد قالوا أيضا: أتعبه المشي وأهلكته الحُمّى.

ويقال: أليس قد أحلتم أن تكون الطبائع تختار، وأجزتم ذلك للحي القادر دونها؟

فإذا قالوا: نعم؛ قيل فما الفرق بينكم وبين من أحال أن تكون الطبائع تفعل بتة، وأجاز ذلك للحي القادر دونها.

في أن للعالم مُحدِثاً

دليل:

قال الموحدون: من الدليل على ذلك أنه محدَث، والمحدَث لابد له من مُحدِث. وهذا يجب بالبداهة. والعلم به من العلوم القائمة في النفس، كما أن الكُتاب لابد له من كاتب، والبناء لابد له من بانٍ.

طعن:

قال الملحدون: ولِمَ زعمتم أنه ليس شيء حدث إلا وقد كان يجوز أن لا يحدث؟

قيل لهم: لأن الأمر لوكان حدث بالإيجاب لم يخل من أن يكون بوجوبه مختاراً بسبب. وهذا يعود إلى إثبات مختار، وسبب ليس بموجب، بل هو اختيار قد كان يجوز أن لا يوجد أو يكون وجب لشيء أوجبه هو يوجب أيضا الشيء قدمه [34]، وجعلتم ما تقدمه حكمه، ثم كذلك لا إلى نهاية. وقد صح فساد ذلك وتبين أنه لوكان كذلك ما وجد شيء لا موجَب ولا موجِب.

مسألة:

قال الملحدون: أو ليس ما يعدم عندكم على ضربين؛ ضرب لابد له من مُعدِم يعدمه، وضرب آخر لعدم لا بمعدوم؟

الجواب:

قيل لهم: بل قالوا: فما أنكرتم أن يكون الحَدَث هذا سبيله، فيكون حدثٌ لابد له من مُحدِث، وحدَثٌ يحدث لا بمحدِث؟

قيل لهم: هذا لوصح لم ينفعكم؛ لأنه كان يثبت له وجوب مُحدِث لا محالة.

وبعد؛ فإن الفرق بينهما أن من المعدومات ما لا يجوز أن لا يُعدم، وليس من الحوادث ما لا يجوز أن لا يحدث، فلما كانت المعدومات تنقسم قسمين[1]؛ قسم يجوز أن يُعدَم، وقسم يجوز أن لا يعدم، وقسم لا يصح أن يعدم، بل من شأنه أن لايبقى كان الذي لابد له من معدم هو الذي يجوز أن يعدم، ويجوز أن لا يعدم وكان الذي يصح أن لايعدم ولا يجوز عليه البقاء لا يحتاج إلى ذلك، إلا أن يقول القائل: إن المُعدِم له هو الذي أوجده، إذا كان أوجد ما لا يبقى ولا يصح أن لا يعدم فيكون قد ذهب مذهباً

ولما كانت الحوادث لا تنقسم، بل كانت كلها يجوز أن تُحدَث، ويجوز أن لا تُحدث كان لابد لجميعها من مُحدِث أحدثها.

دليل:

قال الموحدون: ومما يدل على أنه لابد للعالم من مُحدِث، إذ قد صح حدثه مما يُرى منه من إحكام الصنعة واتفاق التدبير، فلو جاز أن يتفق مثله لا لمحدث أحدثه ودبره، لجاز أن يجتمع ألواح في البحر حتى تتلاصق وتتركب بعضها إلى بعض، ويقع بعضها عرضاً وبعضها طولاً، وينبسط بعضها، ويقوم بعضها على حرف في صورة السفينة، وتقديرها، ثم تسير بقوم وترد آخرين. فلما كان هذا ممتنعاً في العقل، لا يصح ولا يثبت كان كذلك العالم بمافيه وهذا الإنسان بما قد اجتمع له من العقل والحياة أشد امتناعاء وأبين استحالة.

مسألة:

قال الملحدون: لسنا ننكر أن يكون للعالم مُدبِّر دبره، ومؤلِّف ألَّفه، وأحكم صنعته، ولكن ما أنكرتم أن يكون إنما أحدث التأليف والصنعة دون الأعيان والجواهر.

---

[1] هكذا وردت ولكن بحسب التقسيمات فهي ثلاث أقسام.

الجواب:

قيل لهم: الذي يفسد ما قلتم؛ ما دللنا به على حدث الجواهر، وعلى فساد قول من ذهب إلى الهيولى. وليس يجوز ما قلتم إلا على وجهين: وهما فاسدان؛ لأن الأعيان لو كانت موجودة قبل التدبير والتأليف كانت:

إما أن تكون أجزاء لا تتجزأ أو أجساماً في قول من أنكر الجزء، وجميع ذلك لا يخلو من الافتراق والاجتماع وهما محدثان، وما لم يخل منهما محدثٌ مثلهما، أو يكون على ما قال أصحاب الهيولى [35] فالنقض عليهم على ما قد تقدم.

مسألة:

قال قوم آخرون[1] من الملحدين: ما أنكرتم أن يكون العالم مُحدثاً ويكون له مُحدث قديم إلا أنه لم يزل يفعل؛ لأن الفعل جود وحكمة، والحكيم الجواد لا يخلو من الجود والحكمة.

قيل لهم: وهذا أيضا قد بيّن فساده فيما دللنا عليه من حدث الأعيان، وأنه لا بد للأفعال من أول، فلو كان لم يزل يفعل كان لا أول للأفعال، ولو كان لا أول لها ما وُجد منها شيء بالدلائل التي قدّمنا.

وبعد؛ فلوكان لم يزل فاعلاً كان الفاعل لم يتقدم فعله، ولو جاز ذلك لم يكن بين الفعل والفاعل فرق، وجاز وجود جسم قديم، وإن كان مفعولاً وقد صح حدث الأجسام والأعراض بما تقدم.

ولو جاز أيضا وجود فاعل ومفعول لم يتقدم أحدهما صاحبه؛ لجاز وجود والد ومولود لم يتقدم أحدهما صاحبه، وكذلك بناء وبانٍ[2]، وكتاب وكاتب. وكل هذا محال في البداهة.

---

[1] ورد في الأصل آخرين والصواب لغة ماأثبتناه.

[2] وردت في الأصل باني والصواب لغة ما أثبتناه.

في أن المُحدث لا يكون مثل المُحدَث
وأنه لا يكون إلا قادراً حياً

مسألة:

قال بعض الملحدين: ما أنكرتم أن يكون المُدبِّر للطبيعة والروح أو شيء غير ما تذهبون إليه؟

الجواب:

قيل لهم: ليس يخلو ما تشيرون إليه من أن يكون حيّاً قادراً لا يشبه شيئاً من المصنوع المُحدَث المدبَّر. فإن كنتم إلى هذا ذهبتم فإنما الخلاف في الأسماء، والأسماء لا توجد قياساً، وإنما يجب فيها الاتباع والتسليم. فإذا أقررتم بصانع حيٍّ قادر لا يشبهه شيء، ليس بحيٍّ ولا قادر. أو إلى شيء مشبه للعالم، أو لشيء أعلمناكم أنه ليس من أسمائه ما لفظتمْ به، أو تذهبون إلى شيء ليس بحي ولا قادر أو إلى شيء مشبه للعالم، أو لشيء مما فيه، فهذا غير جائز؛ لأن ما ليس بحيٍّ ولا قادر لا يصح منه فعل، مما دل على أنه لا يجوز أن يفعل ما ليس بحيٍّ ولا قادر أنه لو فعل لم يخْلُ من أن يكون مختاراً، أو فاعلاً بالطباع على ما ادّعاه بعضكم. فإن كان يفعل باختيار فأنتم مقرّون بأن الاختيار لا يقع إلا من حيٍّ قادر، بل لا نعلم أحداً خالف في ذلك، وإن كان يفعل بطباعٍ فالفاعل بالطباع لا يخلو من فعله، وهذا يعود إلى أن الفاعل لم يتقدم أفعاله، وأنه لم يزل يفعل، وهو فاسد بما قدمناه.

ومما يدل على أنه لا يجوز أن يكون له فاعل ثم كذلك أبداً، وهذا يوجب أن لا يوجد فاعل ولا فعل؛ لأنه لو كان لا يصح وجود فاعل، إلا بأن يوجد قبله فاعل ما صح وجود فاعل كما أنه لوكان صار لا يصح وجود فعل إلا بأن يتقدمه فعل ما صح وجود فعل بتة. [36]

مسألة:

قال الملحدون: إن الحي لا يكون إلا من ذاته، لأنكم لم تشاهدوا حيّاً إلا وذلك جائز منه، ولا وجدتم ذلك منه إلا وهو حي. فإن كان الفاعل للعالم حيّاً فلم أنكرتم أن يكون يحس ويتحرك؟ وإلا فإن كان عندكم لا يجوز عليه أن يحس ويتحرك فليس بحيّ. وإذا لم يكن حيّاً وكان لا يختار إلا حيّ؛ فليس للعالم إذاً فاعل مختار على ما كتبتم، وهذا يصحح قولنا ويفسد قولكم.

الجواب:

قيل لهم: وإن كنا لم نشاهد حيّاً إلا وقد يجوز أن يحس ويتحرك، ولم نجد من يجوز أن يحس ويتحرك إلا حيّاً؛ فقد وجدنا شيئاً يدل على أن الحيّ فيما بيننا حيٌ، ولايدل على أنه يجوز أن يحس ويتحرك، ووجدنا جواز الحس والحركة منه ليس يدل على أنه حيٌ فقط، بل يدل على أنه حيٌ[1] جسم، ولما كان هذا هكذا صح أنه لم يكن حيّاً؛ لأنه يجوز أن يتحرك ويحس، لأنه لو كان كذلك كان كلما دل على أنه يدل على أنه يجوز أن يحس ويتحرك، وكلما دل على أنه يجوز أن يحس ويتحرك فهو يدل على أنه حي فقط دون أن يدل على حقيقة أخرى.

فإن قالوا: وما ذلك الشيء الذي يدل على أن الحيّ منا حيّ، ولا يدل على أنه يجوز أن يحس ويتحرك؟

قلنا: جواز العلم والقدرة؛ لأنه ليس في نفس جواز ذلك ما يوجب أنه يجوز عليه الحس والحركة دون استدلال آخر يوجب أنه جسم.

فإن قال: ولم زعمتم أن هذا لا يدل على أنه يجوز عليه الحس والحركة، وأنتم لم تجدوا من يجوز أن يعلم ويقدر إلا وهو يجوز أن يحس ويتحرك، ولا وجدتم من يحس ويتحرك إلا وهو يجوز أن يعلم ويقدر.

---

[1] وردت في الأصل مرتين ويبدو أنها تكرار.

قيل لهم أما التحرك فقد وجدناه يجوز أن يتحرك، ولا يجوز أن يعلم ويقـــدر، وهو الجسم الموات والميت. وأما الحس؛ فإن الذي يصـــح بـــه عنـــدنا الاســـتدلال بالشاهد على الغائب ليس هو ماطلبتم؛ لأنا لم نشاهد شيئاً لا مُحدَثاً ولا محـــدِثاً، إلا شيئاً ثم لم يجب بذلك أن يكون الذي دل على أن الشيء محدث هو الذي دل علـــى أنه شيء، ولا الذي دل على أنه شيء هو الذي دل على أنه محدث، ولا أن يكون كل شيء محدثاً، ولم يجب بذلك أيضاً أن يكون كل مُحدث شيئاً، وإنما وجب هـــذا بدليل آخر. فنحن وإن لم نشاهد من يجوز عليه الحس إلا وهو يجوز أن يعلم ويقدر ولم نجد من يجوز أن يعلم ويقدر، إلا وهو يجوز أن يحس فليس الذي دل على أنه يجوز أن يحس؛ هو أنه يجوز أن يعلم ويقدر، وإنما دل على ذلك شيء آخر. والذي يصحح هذا ويثبته [37] أن مريداً لو أراد أن يدل على أن الشيء يجـــوز أن يحـــس بنفس قوله إنه يجوز أن يعلم ويقدر ما قدر على ذلك، دون أن يستأنف دليلاً آخـــر بعد هذا. ولو أراد أيضا أن يدل على أنه يجوز أن يحس من غير أن يذكر جـــواز العلم والقدرة لأمكنه ذلك.

معارضة:

قالوا: فإن كان هذا هكذا فأجيزوا وجود قادرٍ لا يجوز أن يفعل. وإن كنتم لم تشاهدوا قادراً إلا والفعل منه جائز، ولا جائزاً منه الفعل إلا وهو قادر.

فرق:

قيل لهم: لسد تنكر أن يكون قادر إلا يجوز منه أفعال كثيرة تجوز من غيره من القادرين، والذي أوجب[1] أن القادر قادرٌ هو جواز بعض الأفعال لا كلّهـــا؛ لأن لأكل فعل، وليس هو الذي أوجب أن فعله قادر؛ لأنه قد يدل على أنه قـــادر مـــ لايدل على أنه لا يجوز منه فعل الأكل؛ فكما أنه ليس كلّما يجوز من القـــادر فيمـــا

---

[1] والذي أوجب مكررة في الأصل.

بيننا هو الذي إنما كان قادراً من أجل جوازه منه، فكذلك ليس كلّما يجوز من الحيّ فيما بيننا هو الذي إنما كان قادراً من أجل جوازه منه.

فإن قال: فما الفعل الذي له كان القادر قادراً لأنه جاز منه؟

قلنا: هو كل ما جاز أن يقع فعلاً للفاعل في غيره، لأنه الذي يدل على أنه قادر يدل على أن ذلك جائز منه، والذي يدل على أن ذلك جائز منه فهو يدل على أنه قادر فقط.

فإن قال: فكأنكم قد زعمتم على أن جواز الفعل للأكل والشرب وسائر ما يحل في الفاعل لا يدل على أن فاعله قادر!

قلنا معاذ الله، بل نقول إنه لا يدل على أنه قادر فقط، ولكنه يدل على أنه قادر جسم. وبعد؛ فليس كلما دل على أن للشيء حقيقة فواجب أن تكون تلك الحقيقة الموجب إنما وجبت لما دل عليها، فجواز الفعل للأكل وإن دل على أن من جاز منه ذلك قادر فليس يجب أن يكون إنما كان قادراً لأن ذلك جاز منه، وإنما يجب أن يكون قادراً بجواز ما يدل على أنه قادر فقط، ولجواز الشيء كان ما دل على جوازه فهذا يدل على أنه قادر، فهو يوجب جوازه منه؛ ألا ترى أن الحركة تدل على أن المتحرك بها مُحدث، ولم يكن محدثاً من أنه تحرك، أو من أجل أن الحركة، تجوز عليه؛ لأنه قد صح أن للشيء مُحدثاً، وإن لم تجر عليه الحركة، والذي له كان محدثاً هو الذي كان بعد أن لم يكن.

وعلى هذا الرسم يكون جواب كل ما يسأل عنه الملحدون من هذا الجنس كقولهم: إن كان حياً فقد يجوز عليه الموت؛ لأنا لم نجد حياً لا يجوز عليه، وإن كان حيّاً فهو محتاج، وإن كان قادراً فقد يجوز أن يعجز.

فيقال لهم:

إنه كان لاحيٌّ فيما بيننا إلا وقد يجوز منه الموت، ولا شيء يجوز عليه الموت إلا وهو حيّ، [38] فلم يكن حيّاً لذلك من قِبَل أن الذي يدل على أنه حيّ غير الذي يدل على أنه يجوز أن يموت.

فإن قال قائل: فقد استعملتم في كلامكم أشياء لا تزالون بينكم وبينها على قوم من أهل ملتكم، وهو قولكم: إن ما كان قادراً لا يجوز منه كذا، وإنما كان مُحدثاً؛ لأنه كان بعد أن لم يكن.

قيل له: تجواز هذا؛ فإنا نرجع إلى الدلائل التي تدل على الشيء، فكأنا نقول إن الذي دل على أنه محدث هو الذي دل على أنه كان بعد أن لم يكن[1]. والذي دل على أنه قدر هو الذي يدل على أن فعل كذا يجوز منه. ويرجع أيضا إلى معاني القول التي هي غيره فنريد: أن معنى هذا القول هو معنى هذا، فلو رجع خصومنا إلى مثل هذا ما أنكرناه عليه، ولكنهم لا يرجعون إلى ذلك، بل لا يرجعون إلى شيء؛ لأنهم يقولون كان هذا الشيء قبيحاً؛ لأنه كسب، ولم يكن قبيحاً؛ لأنه خلق، ثم لا يرجعون إلى شيء غير المعنى الوحد الذي هو عندهم كسب خلق.

وكنت أجبت رجلا من إخواني عن المسألة في "باب حيّ" بجواب قد أتيت بمعانيه وجملته، إلا أني أحببت أن أحكيه على وجهه، وأن يكون القول لا يمر على غير القارئ وأذن المستمع بألفاظ مختلفة مراراً، فيعتادها ويضبطها.

قال السائل:

كيف السبيل إلى تصحيح الكلام في حقيقة الحيّ، وحده الفاصل بينه وبين غيره؛ فإنه من أصول الدين، ولم يتقدم لسلفنا فيه ما نقتصر عليه؟

---

[1] في الأصل يكون والصواب لغة ما أثبتناه.

قلنا له: إن أول ما يجب في هذا أن نعلم الوجه في تَعَرّف حقيقة الشيء التي هي معناه، والتي من أجلها كان على ما هو عليه، والتي بها يفصل بينه وبين غيره، ليس هو ما يحكى من كثير من المتقدمين.

ما قالوا: نحن في ذلك أن ينظر؛ فإذا وجدت كل من عرف الحقيقة التي سار إليها عرف الشيء جعلت حقيقة له بما عرفها به دون غيره، وكل من عرف الشيء عرفها بما عرفه دون غير ذلك، ووجدت كلما دل عليها دل عليه وحده، وكلما دل عليه وحده دل عليها دون غيرها، وكل ما أفسدها كان مفسداً له، وكل ما أفسده كان مفسداً لها؛ علمت أنها حقيقته وحده؛ لأنه إن كان بما يدل عليها يدل عليه وعلى غيره فليست حقائق له دون غيره، بل هي له ولغيره. وكذلك إن كان ما يدل عليه ويدل عليها وعلى غيره وهكذا. وقال الذين سموا الحقيقة حداً من المدعي لتحديد الأشياء، وذلك أنهم زعموا أن حد الشيء هو ما لا يدخل معه غيره، ولا يخرج عنه شيء منه.

ثم الذي يدل ويوجب[1] أن الله جل ذكره حي هو أنه عالم قادرٌ، وحقيقة الحيّ هي أن قول القائل قادر عالم جائز غير مستحيل، وذلك أن من عرف الشيء حيّاًعرف أنه كذلك بالذي عرف به أنه حيٌ دون غيره، وكذلك الذي يعلمه يجوز عليه القدرة والعلم، فهو يعلم أنه حي بما علم به أنه يجوز عليه القدرة والعلم، وكل ما دل على أحد الأمرين فهو يدل على الآخر ويوجبه دون ما سواه. ولسنا نريد بقولنا يجوز عليه القدرة ويجوز أن يقدر أنه يجوز أن يقدر بعد أن لم يكن قادراً أو له قدرة، وإنما نريد ما ذكرنا من قول القائل: [39] إنه قادر عالم ليس بمحال؛ لأن قائلاً لو قال لحي من الأحياء إنه قادر عالم ولم يكن كذلك؛ لم يكن قوله محالاً وإن كان كذباً.

---

[1] في الأصل يوجد ومقتضى المعنى ما أثبتناه.

فإن قال الخصم: وكذلك كل ما دل على أن الحي حي فهو بعينه يدل على أنه يجوز أن يحس، وكل ما دل على أنه يجوز أن يحس فهو يدل على أنه حي.

قلنا لهم: لوكان هكذا لاستوى الأمران وإن لم يكن بينهما فصل، ولوجب أن يكون حقيقة الشيء هو أنه يجوز أن يحس، كما قلنا إن حقيقته هي أن يجوز أن يعلم ويقدر. ولكن ليس الأمر كذلك من قِبَل أن الذي يدل على جواز الحس ليس يدل على أنه حي فقط، بل يدل على أنه حي جسم، ولأنه قد يُعرف أنه حي قبل أن يعرف أنه جائز عليه أو يحس.

فإن قال: ما الفرق بينكم وبين من قال: فكذلك الذي يدل على جواز القدرة والعلم ليس يدل على أنه حي فقط بل يدل على أنه حي جسم، ولأنه قد يُعرف أنه حي قبل أن يُعرف أنه جائز أن يقدر ويعلم؟

قلنا: الفرق بينهما أن معنى الحس وحقيقته هو أنه يدرك لما قابله، أو اتصل به، أو اتصل بما يتصل به، أو ما حل به من الاتصال والمقابلة لا يعرفه مُحَسّاً إلا من عرفه هكذا، أو لا يعرف شيئاً هكذا إلا من عرفه مُحساً. والاتصال والمقابلة لا تكون إلا بين جسمين أو جزأين،وليس القول في القادر على هذا السبيل؛ لأنه لا يتضمن معناه الاتصال، ولا المقابلة، ولا غير ذلك مما يوجب الجسمية. وإذا كان هذا هكذا فبنفس جواز الجسم يعلم أنه من جاز عليه ذلك فهو جسم حي، ولا يمكن أن يُعرف أنه جائز عليه الحس، ولا قبل أن يُعرف أنه جسم، وليس بنفس قولنا: إنه قادر أن يجوز أن يعلم أنه جسم، قادر بل قد يُعلم أنه قادر، ثم لا يُعلم أجسمٌ هو أو غير جسم إلا باستدلال مستأنف، وفكرة مستقبلة.

فإن قال: هذا الحكم ودعوى. فما الفصل بينكم وبين من قال: إن معنى القادر وحقيقته أنه يفعل في نفسه وفي غيره بجارحة لاجسم؟

قلنا: إن المعارضة ليست تصح بتسوية الألفاظ والمقابلة بها. والأمر إذا بلغ هذا الحد فليس فيه إلا الرجوع إلى البداية، وأول العلوم القائمة في الأنفس؛ فإنما

يعلم أن من عرف الشيء مُحساً فقد عرف ما ذكرناه من أنه متصل به ومقابل لـــه بنفس ما عرف به أنه مُحَسّ، وليس من عرف الشيء قادراً فقد عرف أنه يفعل في نفسه، وأنه يفعل بجارحة، بل إذا عرف أنه جائز منه أن يفعل ويختار؛ فقد عــرف أنه قادر قبل أن يفكر في أنه يفعل في نفسه أو في غيره، أو يفعـــل بجارحـــة، أولا بجارحة، وأنه لا يعرف صحة ذلك وبطلانه إلا بدليل مستأنف. كما أنه إذا عَــرف مدركاً لما قبله أو اتصل به أو بما حاذاه؛ فليس يعلم أنه أحسّ بسمعٍ أويدٍ أو بصــر إلا بعد فكرة مستأنفة وبحث مستقل.

وفرق:

وهو أنه قد يعرف الشيء في الشاهد قدراً من لا يعرفه جسماً وليس يعرفـــه محساً إلا من يعرفه [40].

جسما أو جزء جسم؛ فهو إذاً يدل على أن حقيقة المُحَسّ، أو مـــن يجـــوز أن يُحَسّ هي أنه جسم، وأن ذلك ليس بحقيقة القادر أو من يجوز أن يكون قادراً.

معارضة:

ثم إنا نرجع على الخصم كائناً ما كان بالمعارضة لنريه صحة ما قلناه وفساد طعنه بأن؛ نلزمه فيما ذهب إليه ما قدر أن يلزمنا، فلا يجد بداً في آخر أمـــره إلا إلى الرجوع إلى مثل الذي رجعنا إليه مما في البداء، وأوائل العلـــوم، والتصـــادق فيها. فإن كان موحّداً مُقِرّاً بالقديم قيل له: أتزعم أنه جلّ ذكره قادر؟ فإذا قال: نعم. قلنا: ولم قلت ذلك؟ وما الدليل عليه؟ فإذا قال: وقوع الفعل منه. قلنا: ولمَ وجب أن يكون من وقع منه الفعل أو جاز أن يقع منه قادراً؟ فإذا قال: لأن حقيقة القادر هـــو أن يجوز منه الفعل والاختيار، وذلك من قِبَلِ أن ما دل على أنه قادر هو دال على وقوع الفعل جائز منه، وما دل على هذا دل على هذاك. قيل له: فما الفصل بينكم وبين من قال كذلك يجب أن يكون قادراً على أن يأكل ويشرب، وأن يكـــون ذلـــك جائزاً منه، وأن يكون إنما كان قادراً من أجل جوازه عليه؛ لأن كلّ مـــا دلّ فـــي

الشاهد على أن القادر قادر فهو يدل على أنه يجوز أن يأكل ويشرب ويعجز عما قدر عليه، وكل ما دل على جواز هذا منه فهو يدل على أنه قادر.

فإن طلب في الشاهد قادراً لا يجوز عليه شيء من هذا ذكرنا أمراً يجوز عليه شيء من ذلك، وليس بقادر من لم يجده، وإن صار إلى أن يقول: إن الأكل والشرب وسائر ما ذكرتم ليس يدل على أنه قادر فقط، ولم يجز منه، لأنه قادر فقط وإنما يدل على أنه قادر جسم، وإنما جاز منه؛ لأنه قادر جسم، وأنه قد يدل على أنه قادر، ما لا يدل على أنه يجوز أن يأكل، ويشرب، ويفعل، ويفعل حتى يضاف إليه غيره من الاستدلال.

قيل له: أصبت وأحسنت، فما الفصل بينك وبين من قال: وكذلك جواز الفعل وليس يدل على أنه قادر جسم؟ فلا تجد غير ما أجبنا به وصرنا إليه.

وإن كان مشبّها من الفلاسفة؛ فإنها مقرةٌ بأن في الغائب أحياء لا يجوز أن يموتوا؛ قيل لهم أليس حقيقة الحيّ عندك أنه يجوز عليه الحس والحركة من ذاته، وكل حيٍّ فقد يجوز عليه أن يحس ويتحرك، وكلما جاز أن يحس أو يتحرك فهو حيٌّ؛ لأنك لم تجد حياً إلا كذلك، ولا شيئاً كذلك إلا حياً، ولأن كلّما دل على هذا دل على ذلك، وكل ما دل على ذلك دل على هذا؟

فإذا قال: لا. قيل له: ما الفصل بينك وبين من قال: وكذلك حقيقة الحيّ هي أن يجوز أن يموت؛ لأني لم أجد حياً إلا وقد يجوز أن يموت، ولا من يجوز أن يموت إلا حياً، وأن ما دل على هذا دل على ذلك، وما دل على ذلك دل على هذا؟

فإن قال: الفصل بينهما أن جواز الموت ليس يدل على أن ما جاز عليه ذلك حيٌّ فقط بل يدل على أنه حيٌّ يجوز أن يتغير من حال إلى حال، ويكون ويفسد، ولأنه قد يصح أن الحيَّ حيٌّ بما لا يجوز له أن يجوز أن يموت إلا أن يضاف إلى ذلك.

استدلال آخر: [41]

قيل له: ما الفصل بينك وبين خصمك إذاً؟

قال: وكذلك جواز الحس والحركة؛ ليس يدل على أن ما جاز عليه حيٌّ فقط، ولكنهما يدلان ويوجبان أنه حيٌّ يجوز أن يتغير ويموتَ ويتبدّل؛ لأنه لم يوجد حيّاً حسّاساً ميّتاً متحركاً إلا وقد يجوز أن يتغير وينتقل من حال إلى حال، ولا شيئاً كذلك إلا حساساً متحركاً، ولا تجد إلا مائلنا، بل لا تجده؛ لفساد أصله.

وإن كان دهريّاً فاقتحم جميع ما سمينا، وزعم: أنه: كل قادر حضر أو غاب فهو يجوز أن يأكل ويشرب وهو حي؛ فقد يجوز أن يموت ويعجز، ويأكل ويشرب. وكل جسم يجوز أن يموت ويتحرك ويأكل ويشرب؛ فهو قادر حي لأن هكذا وجدت، أو لأن ما دل على ذلك عندك وفي حكمك فقد دل على هذا، أو كل ما دل على هذا فقد دل على ذاك.

فإن قال: بلى. قلنا له: فما الفصل بينك وبين من لم يتفق في أوائل عمره أن يرى أخضر إلا نباتاً، ولا نباتاً إلا أخضر، ولا رُمّاناً إلا حامضاً، ولا حامضاً إلا رُمّاناً فقط، بأن كل أخضر نبات، وكل نبات أخضر، وكل رُمّان حامض وكل حامض رُمّان؛ لأنه لم يشاهد إلا ذلك.

فإن قال: لا فصل بيني وبينه وقد أصاب، زعم أن لا فصل بينه وبين الحادث، وأن المخطيء في قضائه وعقْده مصيب، وإن قال إنه مخطئ في قضائه، وأن الفصل بيني وبينه أن القادر الحيّ إنما كان قادراً حيّاً، لأنه جسم يجوز أن يموت، ويتغير من حال إلى حال، ويذهب ويحيا، ويأكل ويشرب، وأن هذا معنى القادر الحيّ وحقيقته، ولم يكن الرُمّان رماناً لأنه حامض، ولا النبات نباتاً لأنه أخضر، ولذلك قيل له: ما الفرق بينك وبينه؟ إنْ قلَبَ القصة فقال: بل الرّمّان إنما كان رُمّاناً لأنه حامض، والأخضر إنما كان أخضر لأنه نبات، وهذا حقيقتهما وحدهما، وليس حقيقة القادر الحي أن يكون جسماً يجوز عليه ما ذكرتَ، وإنما

يجب أن يكون جائزاً موهوماً منه أن يفعل، ثم لا يضره؛ فقد ما سوى ذلك مهما أورده، فهو عليه فيما سُئل وطُعن عليه.

فإن قال: إن الذي لم يزل رُمّاناً إلا حامضاً، ولا شيء أخضر إلا نباتاً فقد يجوز أن يُرَدّ عليه بخلاف ذلك، وإذا بحث شاهد غير الذي يشاهده؛ قيل له أنت، وإن لم تكن شاهدتَ إلا ما ذكرتَ؛ فقد يقودك الدليل على غير ذلك متى بحثتَ ونظرت، فما الفصل؟

وبعدُ؛

فإن هذا يدلك على أن القضاء بالمشاهدة من حيث قضيتَ خطأ.

ولو أن مبتدئاً بهذا الكلام ابتدأه بأن يقول: قلت إن القديم حي؛ لأنه حي قادر عالم بالبداهة اتعلمُ أن القادر العالم لا يكون إلا حيّاً كان مصيباً.

فإن قال الخصم: وكذلك بالبداهة يُعلم أن الذي يجوز عليه الحس لا يكون إلا حيّاً.

قيل له: أجل، إلا أنه يعلم بالبداهة مع أنه حيّ أنه جسم بما بيّنا من حقيقة الحس، ومعنى قولنا أحسّ.

فإن قال أليس هذا كذا؟ ولكن بالبداهة يُعلم أن الحيّ لا يكون إلا من يجوز عليه الحس.[42]

قيل له: لستَ تخلو من أن تكون تريد أن تعلم بالبداهة أن الحيَّ هو جسم لا يكون إلا من جاز عليه الحس؛ جسماً كان أو غير جسم. فإن أردت الأول لم تخالفك فيه، بل هو ما قلنا. وإن أردتَ الثاني ففيه أمران:

أحدهما: أجاز الحس على ما ليس بجسم. وهذا لم يذهب إليه أحد. وهو أيضا غير معقول إذا كان معنى الحس ما ذكرنا من الإدراك بالاتصال والمقابلة.

والأمر الثاني: أنك إن كنت إنما توجب أن يُحَسَّ كل شيء حساً يجوز على غير جسم؛ فلسنا ننكر معنى هذا لأنه العلم. وإنما غلطت في الاسم، فجعلت الإدراك الذي هو علم حساً. ويقال للذين عارضوا بجواز الحس، وجعلوه حقيقة الحي، كما جعلنا نحن حقيقة جواز العلم والقدرة؛ أنا لو ضربنا إلى قصاء ما قدرتم ورُمْتُم من هذ لم يجب فيه هذا بظنون، ولم نبطل به قولنا، وإن كان الجواب هو ما تقدم. ولأنا قلنا: إن حقيقة الحي هي أنه لا يخلو أمره أن يكون جائزاً أن يقدر ويعلم، وجائزاً أن يُحَسَّ، أو جائزاً بأن لم يلزمنا أن يكون لاحيٌّ إلا من جاز عليه دلك أجمع، بل كان يجري في إثباته حياً بعض ذلك دون بعض. ألا ترون أنا وإياكم نقول: إن حقيقة القادر هو أن يجوز منه أن يفعل؟ ثم لا يجب بذلك أن يكون إلا قادراً إلا من جاز منه كل فعل يجوز من كل قادر، بل قد يجري في إثباته قادراً بعض ذلك دون بعض. وإن ذلك قلب؛ وجب به أن من جاز منه فهو قادر، ولو وجب أن لا يكون قادراً إلا من جاز منه كل الأفعال التي تجوز من القادرين كان لا يكون قادراً في الشاهد، إلا من جاز منه الطيران في الهواء أو المشي على الماء، وكل ما يكون من الملائكة والروحانيين. ومن صار إلى هذا بانَ فساد قوله.

فإن قال: قد يكون القادر قادراً بأي شيء جاز منه من هذه الأمور؛ لأن كلاً منها فُصِّل.

وحقيقة القادر أن يجوز منه فعل؛ فواجب على هذا القياس أن لا يثبت الحيُّ حيّاً إلا أن يجوز منه ما معناه معنى العلم والقدرة دون ما سوى ذلك، وإلا فإن الحقيقة لا تكون جامعة لكل حيّ.

قلنا: قد زعم المُدَّعون العلمَ بتحديد الأشياء. والتقدم في هذا الباب أن حَدَّ الحيّ هو أن يكون حساساً أو متحركاً. وليس المتحرك داخلاً في معنى الحس. فإن قالوا ليسو يعقلون هذا، ولكنهم يقولون إن حد الحي أن يكون حساساً متحركاً.

وقالوا: هو أن يجوز عليه الحس والحركة من ذاته لا بمحرك.

قلنا له: لو كان هذا قولهم ما جاز لهم أن يجعلوا النبات عندهم حياً؛ لأنه عندهم لا يَحُسُّ، ولا يجوز ذلك عليه، وهو في قولهم حيٌّ تام؛ لأن حقيقة الحي إذا كانت أن يجتمع له الأمران؛ الحس والحركة؛ لم يكن حياً إلا من اجتمعا له.

فإن قال قائل منهم: إن النبات يَحُسُّ، قيل له: [43] والحجر يحس. فما الفصل؟

ثم يقال لأصحابنا: فإن العلم إدراك، والحس إدراك. فاجعلوا حقيقة الحيّ أنه يجوز أن يدرك، ويقدر ليستوي ما أردتم.

فإن قالوا: فما تصنعون بالألم والموت؟

قلنا لهم[1]: أما الألم فقد ذهب قوم إلى أنه إحساس؛ لما يؤلم به المؤلم من الضرب وغيره. وكذلك اللذات. وأما الموت فقد تبين أن الحي لم يكن حيّاً؛ لأنه يجوز أن يموت، وأن الموت لم يَجْرِ عليه؛ لأنه حيّ بحياته؛ وذلك أن أحداً لا يجهل أن الحي إذا مات فقد تغير عما كان عليه، ولن يتغير الشيء إلا بما يُحيلُه، ويبقى شيء كان فيه. وكذلك القول في التحرك إن زعم زاعم أنه إن كان حيّاً لا يجوز أن يتحرك.

وفي التحرك دليل آخر يبطل ما قالوا، وهو أنا وجدنا حياً يستحيل أن يتحرك أو يسكن في حال من الأحوال على أصولنا.

فإن قال قائل: فإنكم إذا قلتم: إن حقيقة الحيّ هو أنه يجوز أن يقدر. وهذا عندكم فاسد في صفات القديم جل ذكره؛ لأن قائلاً لو قال إن الله يجوز أن يقدر لكان مخطئاً، ولعله أن يكفر.

قلنا قد أعلمناكم أنا لم نُرِد بقولنا يجوز أن يقدر بعد أن لم يكن قادراً، وأنه إنما نريد به: أن من وصفه بأنه قادر فليس بمستحيل، وذلك كقولنا ليس بمحال أن

---

[1] وردت في الأصل له، ومقتضى الكلام ما أثبتناه.

يكون قادراً بعد أن لم يكن كذلك، ولكنا نريد أنه ليس بمحال وصف من وصفه بذلك. وبين هذا وبين ما قدرتُم في أنفسكم بَونٌ بعيد. على أنا لو قلنا: إن حقيقة الحي أن يكون قادراً أو عالماً، أو يجوز أن يعلم ويقدر؛ لسقط طعنكم هذا، وإن كان ساقطاً.

فإن قالت الفلاسفة المدَّعون للتحديد: إن هذا لو صح لم يجب أن يكون حياً إلا من اجتمع له هذه الأمور التي ذكرتم كلها، فيكون قادراً عالماً، ويجوز أن يعلم ويقدر. وهذا لا يجوز عندكم في صفات القديم.

قيل: فقد يجب أيضاً عليكم أن لا يكون حياً إلا من اجتمع له الإحساس والتحرك من ذاته. وهذا فاسد؛ لأن النبات عندكم حيٌّ وإن لم يحس.

ثم يقال لهم: إنا نزعم أن حقيقة الحي هو أنه قادر عالم، ويجوز أن يعلم ويقدر. وإنما قلنا حقيقته هي أنه لا تخلو من ذلك؛ فإنها ثَبَتٌ له صح أنه حي.

فإن قال: قد يجب أن تكون حقيقة الحي تتصرف على ضربين؛ فتكون حقيقة بعض الأحياء أنه قادر، وحقيقة بعضهم أنه يجوز أن يقدر. والحد لا يكون هكذا لأنه؛ لو جاز ذلك أن تكون حقيقة الجسم تنقسم قسمين، فتكون حقيقة بعض الأجسام أنه طويل عريض عميق، وحقيقة بعضها أنه قائم بنفسه أو أمر آخر. قلنا: مثل هذا يلزمكم في قولكم إن حَدّ الحيّ الحسُّ والحركة، وهو في الأصل غير لازم؛ لأنا لم نقل إن حقيقة حيّ من الأحياء أنه قادر، وحقيقة حي آخر أنه يقدر، بل قلنا: حقيقة كل قادر أنه: لا يخلو من ذلك، والقادر الذي لا يجوز أن يقال: إنه يجوز أن يقال لم يخل من أن يكون قادراً، جائزاً أن يقدر. وكذلك الذي يجوز أن يقدر وليس بقادر لم يخل من ذلك.[44]

فإن قال. فقد يجوز أن يقول قائل: إن حَدَّ الجسم إنه لا يخلو من أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً، أو من أن يكون قائماً بنفسه، أو يكون محتملاً للأعراض، فأي ذلك صحَّ له فهو جسم.

قلنا: نقول لأصحاب هذا الجواب: إنه إن وجد على ذلك حجة، أو رجع إلى بديهة لم ندفعه عنه. وعلى أن القائل بأن القديم جسم، أو زعم أنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يحتمل الأعراض، ولم يُرِد بقوله جسم إلا أنه لا يقوم لغيره؛ لم يكن معناه فاسداً، وكان لفظه هو الخطأ الذي نصل به.

ثم يقال للمنتحلين[1] الفلسفة:

إن حدّ الإنسان عندكم أن يكون حياً ناطقاً ميتاً. فما أردتم بقولكم ميت؟

فإن قالوا: أردنا أنه في حال حياته ميت على معنى أنه قد مات؛ فهو وسواس.

وإن قالوا: بل أردنا أنه يجوز أن يموت، أو هو ممن يموت لا محالة. قلنا: فأخبرونا عنه إذا مات؛ أهو إنسان؟ فإن قالوا: لا؛ فهذا خروج من التعارف. وإن قالوا: نعم هو إنسان. قلنا فهو في حال موته، ولا ممن يجوز ذلك عليه. وهذا إبطال للحدّ على حكمهم.

وإن قالوا: هو وإن لم نجوّز عليه أن يموت فهو ميت، وهو أكان ميتاً أو جائزاً عليه الموت، وسواء كان حيّاً ناطقاً أو كان ذلك جائزاً عليه. وإنما مدار الأمور في صحة الحي على أن لا يخلو من أن يكون حيّاً ناطقاً ميتاً، أو يكون ذلك جائزاً عليه.

فإن قال قائل: إذ زعمتم على الجواب الأول: أن معنى قولكم يجوز عليه القدرة والعلم ليس هو كان يجوز أن يقدر بعد أن لم يكن قادراً، وأنه يقدر بقدرة، وإنما تُريدون أن قول القائل إنه قادر جائز غير محال؛ فقد وجب بهذا أنه ليس معنى قادر معنى حيّ، ولا معنى حيّ معنى قادر، وإنما معنى حيّ هو أن قول القائل إنه قادر عالم جائز غير محال. قلنا أجل.

---

[1] في الأصل للمنتحلي والصواب ما أثبتناه

فإن قالوا: فأخبروا وجود قادر غير حيّ؛ قلنا: لا يجوز ذلك؛ ليس لأن معنى حيّ معنى قادر، ولأن القادر، إنما كان قادراً لأنه حيّ، ولكن لأن القادر لا يكون قادراً إلا وقول القائل إنه قادر جائز غير محال، وإنما كان كذلك لأنه حيّ، وكان حياً لأنه كذلك فلذلك وجب أن لا يكون قادراً إلا حيّاً، وبطل وجود قادر غير حيّ.

فإن قالوا: فكذلك فقولوا: إنه لا يكون حيٌّ غير قادر؛ لأن الحيّ لا يكون حيّاً إلا وقول القائل إنه حيّ جائز غير محال؛ قلنا: إن هذا لَكَما وصفتم، ولكن الحيّ وإن كان لا يكون حيّاً إلا وقول القائل إنه قادر جائز عليه غير محال، فلم يكن ذلك جائزاً لأنه قادر، بل قد يجوز ذلك على من يستحيل أن يكون قادراً، كالميت؛ فإنه يجوز أن يحيى، ولن يجوز أن يقدر، والقادر لا يكون قادراً إلا وقول القائل إنه قادر جائز غير محال، وهو مع ذلك جاز منه هذا القول ولم يستحل؛ لأنه حي أوجب أن يكون حيّاً، وبطل أن يكون غير حيّ. [45]

فإن قال قائل: فكأنكم قد عزمتم على قول القائل لمن ليس بقادر أنه قادر جائز وإن كان كذباً؛ قلنا: إن معنى قولنا إن ذلك جائز هو؛ أنه ليس بمحال، وليس كقول القائل إن الجزء متحرك ساكن في حال، أو الشيء قديم حديث على الحقيقة؛ بل هو موهوم أن لو كان كيف كان يكون، وإن لم يُرِدْ أن الكذب حلال طلق، وأنه حسن جميل. على أنا إذا جعلنا مكان قولنا إنه جائز ليس بمحال سقط هذا الشغب.

مسألة:

فإن قال الملحدون: إنا لم نشاهد حياً إلا بحياة، ولا عالماً إلا بعلم، ولا قادراً إلا بقدرة، وليس يكون الحيّ بحياة، ولا العالم بعلم إلا جسماً؛ لأنه لا يجوز أن يكون حيّاً بحياة في غيره، ولا عالماً بعلم في غيره، وأن ما وجد فيه شيء فهو جسم، والجسم لا يكون إلا طويلاً عريضاً عميقاً للتأليف. وهذا خلاف ما تذهبون إليه.

قيل لهم: إنا وإن كنا لم نشاهد حيّاً إلا بحياة، ولا قادراً إلا بقدرة، ولا عالماً إلا بعلم فإن الحيّ لم يكن حيّاً لأن له حياة، ولا العالم كان عالماً بأن فيه علماً، وكذلك القول في قادر.

والدليل على ذلك: أن الذي يدل على أن الحيّ منّا حيٌّ، والعالم منا عالمٌ غيرُ الذي يدل على أن له حياة، وكان إنما صار حيّاً لأن له حياة. وكان الذي يدل على أحد هذين الأمرين هو الذي يدل على الآخر. وكان من عرفه حيّاً فقد عرف له حياة. وليس الأمر كذلك؛ لأن الذي يدل على أنه عالم وجود أفعال محكمة مُتقَنة أونهيوا[1] دلك له. والذي يدل على أن للعالم علماً به علم وليس عالماً لنفسه جواز الجّهل عليه، والقديم لا يجوز عليه الجهل.

وشيء آخر: وهو أنا وجدنا ما فيه حياة ليس بحيّ، وما فيه علم ليس بعالم، وهو يد الإنسان وقلبه. فلوكان الحي إنما كان حياً لأن فيه حياة؛ كانت يد الإنسان حية، وقلبه عالماً، وهذا ما لايذهب إليه عاقل.

وإذ كان على ما بيّنا وصح دلك أن العالم على ما هو عليه من إتقانه، وعجيب صنعه فاعل قديم[2] لا يجوز عليه التغير من حال إلى حال بما قدمنا صح أنه حيٌّ عالم قادر؛ لأن الأفعال المتقنة المحكمة الواقعة باختيار لا تكون إلا من حي عالم قادر.

وقد صح أنه عالم لنفسه حي قادر بعينه من قِبَل ما ذكرنا، ومن قِبَل أنه لوكان إنما يعلم بعلم لجاز أن يجهل. وكذلك لو كان حياً بحياة لجاز أن يتغير، ولو كان أيضا عالماً بعلم لكان علمه لا يخلو من؛ أن يكون هوهو أو غيره أو بعضه، وكل ذلك محال؛ لأن القديم لا يكون ذا أبعاض، والعلم لا يكون عالماً، كما أن الحياة لا تكون حيّاً، والموت لايكون ميتاً.

---

[1] غير مفهومة، وربما تكون أوجبوا.

[2] وردت في الأصل فاعلاً قديماً والصواب لغة ما أثبتناه.

ومن كان علمه غيرَه، وكان هو القديم وحده كان قبل وجود علمه جاهلاً ثــم علم. والقديم لا يجوز أن يتغير من حال إلى حال.[46]

فإن قالوا: العلم بالغائب من غير دليل محالٌ لا يُتوهم. قيل لهم: ووجود دلالة يعلم بها غائب محال لا يتوهم.

فإن قالوا: كذلك نقول أبطلوا علومهم التي يصولون بها؛ يعني علــم النجــوم والطب ومقادير أجرام الكواكب والقعاً ما بينها. والقول في أطــراف الأرض ومــا يكون فيه ذلك، وأبطلوا العلم بشيء مما كان من أيام العرب والعجم وأخبار آبــائهم وأجدادهم؛ لأن ذلك كله غائب.

وإن قالوا: ليس بمحال وجود دلالة على الغائب؛ قيل لهم: وليس بمحال وجود علم بغائب. ويقال لهم: هل تجيزون وجود أدلة على غائب لم يضعها واضع، ولــم يدبرّها مدبر، وتنكرون وجود حيّ قادر عالم بالغيب نفسه ناقص فحدّوا .

مسألة:

قال الملحدون: إنكم زعمتم أن الفاعل لو كان مثل فعله لوجب أن يكون لكــل فاعل فاعلٌ إلى ما لا نهاية له ظن، ولو كان كذلك لم يوجد فاعل ولا فعــل. فلِــم أوجبتم ذلك، وما أنكرتم أن يكون الفاعل مثله في وجه لا يكون مثلــه فــي أن لــه فاعلاً؟

الجواب:

قال الموحدون: إن الشيئين إذا كان أحدهما مثل الآخر في وجه، ولم يكن مثله في وجه آخر؛ لم يكن بد من إثبات وجهين، وإلا فالكلام لغو. إذا كان هذا وجهين[1] فلن يخلو من أن يكونا فعلين أو فاعلين، وإذا لم يخل من ذلك وجب فيهما ما وجب في الفعلين والفاعلين الأولين، ثم كذا إلى ما لا نهاية له، وهو محال.

---

[1] وردت في الأصل وجهان والصواب لغة ما أثبتناه.

مسألة:

قال الملحدون: إذا زعمتم أنه لم يزل عالماً فما معنى امتحانه لعباده؟ وهل يمتحن ويختبر إلا من لا يعرف حال الممتحَن في عاقبة أمره، وما يظهر منه عندها؟

الجواب:

قال الموحدون: وهذا إنما يجب إذا كان المُمتحِن إنما يمتحن لنفسه لا لغيره، فأما إذا كان امتحن لغيره فليس يجب أن لا يكون عالماً بعاقبة أمر الممتحَن. ألا ترون أن الرجل يقول لصاحب الذهب الذي قد عرف جودته[1] وسلامته من الشوائب: ذهبك هذا فاسد. فيقول سأمتحنه لك لتقف على جودته، فيمتحنه له وإن كان عالماً بحاله. والله جل ذكره إذا امتحن عباده، لهم، لا لنفسه؛ إذ[2] لم يجز في حكمته أن يخالف بين توبتهم من الجزاء إلا بعد علمهم بأحوال أنفسهم التي بها استحقوا ذلك، ولم يجز أن يعمل على علمه فيجعل لهم الحجة عليه، وهذا واضح بيِّن والحمد لله.

---

[1] وردت في الأصل هنا و زائدة.

[2] وردت في الأصل إذا والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

الدلالة على أن صانع العالم واحد
وأنه لا يجوز أن يكون أكثر من ذلك

مسألة:

قال بعض الملحدين: عُدّوا أنا سلمنا لكم أن العالم مُحدَث، فما الدليل على أن مُحدِثه واحد وليس باثنين أو أكثر من ذلك؟

الجواب: [47]

قال الموحدون:

من الدليل على ذلك: أنهما لوكانا إثنين أو أكثر من ذلك لم يخل الأمر فيهما من أن يكونا على ما ذهب إليه الثنوية من أنهما جسمان أو يكونا على ما نقول نحن في الواحد.

فإن قال قائل: إنهما جسمان فقد قام الدليل على حدث الأجسام.

وإن كانا على ما نقول نحن في الواحد فإنهما حكيمان، والحكيم لا يدع أن يدل بفعله على نفسه، وأن يقيم من الدلالة عليه ما نفرق به بين فعله وفعل غيره، ولا سيما إذا كان داعياً له إلى شكره ومعرفته؛ فلمّا وجدنا فاعلين لا يدلان بأفعالهما أنهما لهما دونَ غيرهما. قلنا: أما من كان منهما حكيماً، أو كان يدعو بفعله إلى معرفته وشكره فلن يعدو ذلك.

فإن قال: فما أنكرتم أن يكونا حكيميْن على أن أحدهما يترك الحكمة في فعله فلا يدل به على نفسه، وأنتم قد تجيزون قدرة الحكيم على خلاف الحكمة؟

قيل له: لو كان هذا هكذا لدل الآخر على فعل نفسه، وفرّق بينه وبين الذي ترك الحكمة. اللهم إلا أن تقولوا: فعلهما جميعاً قد تركا الحكمة، فلو كان ذلك كذلك لم نجد في الأفعال التي ليست فعلاً للعباد إلا ما ليس بحكمة، والوجود يقضي

بخلاف ذلك. وأيضاً فإن الأفعال التي شاهدناها قد دلت على أن فاعلها لا يفعل بخلاف الحكمة، وإن كان على ذلك قادراً. وفي هذا نقض طعنكم.

مسألة:

قال الملحدون: ولو زعمتم أنه ليس في العالم فعل يدل على واحد دون اثنين، ونحن نجد فيه الظلم والجور والخطأ.

الجواب:

قال لهم جمهور الموحدين: لستم تخلون من أن تكونوا تريدون من الجور والعبث ما يدل على حَدَث فاعله؛ فالأكل والشرب والظن والاعتقاد للشيء على غير ما هو به والشك، فلعمري أن لهذه الأشياء فاعلين كثير؛ لأنهم مُحدثون لدلالتها على حَدَثهم. أو تريدون من ذلك مايدل على حَدَث فاعله، مما لو فعله الفاعل لفعله في غيره. فلو وجد هذا في العالم ـ ولن يوجد ـ لَم دل على واحد دون الآخر؛ لأن الذي يقدر على العدل يقدر على خلافه في الجور، والذي يقدر على الحكمة يقدر على ضدها من السفه. وكذلك القول في الصدق والكذب، فيعود الأمر إلى ما قلناه، وعلى أنا قد أعلمناكم أن ما وجدنا من الأفعال المتقنة المحكمة والتدبير المنتظم قد دل على أن فاعل ذلك لا يفعل خلاف الحكمة والعدل وإن كان عليه قادراً.

جواب آخر:

قال لهم بعض الموحدين: بل كل ما كان ظلماً وجوراً فإن له فاعلاً غير القديم؛ إلا أنه لا يكون إلا محدثاً لاستحالة القول بأن القديم يقدر على الظلم والخطأ والعبث والسفه.

فإن كنتم هذه الأشياء تريدون. فلسنا ننكر أن يكون لها فاعلون كثيرون؛ لأنهم مُحدَثون بدلالتها على حدوثهم. ونحن إنما أنكرنا أن يكون للأعيان الجواهر ولما هو صواب وحكمة فاعلان، وأنكرنا أيضا أن يكون فاعلان قديمان، ولم [48] ننكر أن يوجد فاعلان أحدهما قديم والآخر مُحدث.

مسألة:

قال الملحدون: إن جميع ما أتيتم به إنما هو دلالة علـى أنـه لـيس للعـالم صانعان. ولسنا نقتصر على السؤال عن هذا، ولكنا نقول لكم: ما أنكرتم، وإن كان هذا العالم فعلاً[1] لواحد أن يكون في الغائب قديم لم يفعل شيئاً فيدل عليه، بل قدماء كثيرون[2]، كل واحد منهم على صفة الواحد الذي تثبتوه، أو قدماء إلى (مـالا)[3] نهاية.

الجواب:

قلنا: أما قدماء بلا نهاية فلا يجوز وجودهم؛ وذلك أن الأمر لو كـان كـذلك لجاز أن يفعل كل واحد منهم فعلاً، فوجد أفعال لا نهاية لها. وذلك محال من حيـث بيّنا، وهو أنهم قد يقدرون على أن يفعلوا[4] مثـل مـا فعـل ذلـك حتـى يكـون (موجوداً)[5] لكانت الأفعال الثانية إذا ضمت إلى الأفعـال الأول أكثـر مـن الأول مفردة، وما وجد ما هو أكثر منه فهو متناه، وقد قلنا إنها لم تكن متناهيـة، وهـذا متناقض.

وأما وجود قديمين أو أكثر من ذلك: فإن الذي يدل على فساده أنهما لو وجدا لكانا غيرين؛ لأن كل إثنين فأحدهما غير صاحبه، وحقيقة الغيرين؛ هي أنه يجـوز أن يوجد أحدهما ويعدم الآخر؛ إما من المكان، وإما من الزمان، أو على وجه مـن الوجوه. ليس غيران[6] إلا من عرفهما هكذا، ولا تعـرف مـذكورين بإسـمين أو صفتين هكذا إلا من عرف أنهما غيران، ومن أنكر هذا لم تَجر الحيلـة فيـه مـن

---

[1] ورد في الأصل فعل والصواب لغة ما أثبتناه.

[2] وردت في الأصل كثيرين والصواب لغة ما أثبتناه.

[3] إضافة ضرورية يقتضيها السياق والمعنى.

[4] وردت في الأصل يفعلون والصواب لغة ما أثبتناه.

[5] أقتضى زيادتها المعنى.

[6] وردت غيرين واللغة تقتضي ما أثبتناه.

طريق المحاجة والمناظرة، ولكن من حيث يقال له: دل على أن حقيقة الحدث هي أنه كان بعد أن لم يكن، وأن حقيقة القادر هو أنه يجوز منه الفعل، فكلما ذكر من شيء جعل دليلاً على صحة من أنكره.

فإن قال قائل: ما تنكر أن تكون حقيقة الغيرين هي أنه يجوز أن يفعل أحدهما في وقت لا يفعل فيه الآخر، أو يكون الفاعل لأحدهما غير الفاعل الآخر؟

قيل له: أنكرنا ذلك؛ لأنه قد وجد غيران يستحيل فيهما ما ذكرت. وليس هكذا تكون الحقيقة: لو جاز ذلك أن تكون حقيقة الحَدَث هو أنه كان بعد أن لم يكن، ثم وجد حَدَث ليس كذلك.

وبعد؛

فقد وجدنا إثنين فعل كل واحد منهما مثل صاحبه وفي وقت ما فعل، ووجدنا شيئين؛ الفاعل لأحدهما هو الفاعل للآخر، لا يجوز عليهما غير ذلك وهما غيران

فإن قال: فما أنكرت أن تكون حقيقة الغيرين هي أن لهذا جارحة وليس لذاك جارحة، وأن هذا يدرك بغير ما يدرك ذاك، أو ما قال من شيء مما يشبه هذا؛ فالجواب فيه ما تقدم، ولأنا قد وجدنا غيرين يستحيل أن يكون لأحدهما [49] جارحة، بل لهما جميعاً، ووجدنا شيئين يستحيل أن يدرك أحدهما إلا بما يدرك خروجهما غير أن ذا الكلام والصوت، والكلامان المتغايرين.

فإن قال: فهلاّ زعمتم أن حقيقة الغيرين أنهما شيئان؟

قلنا: فلو زعمنا؛ ما ضرَّنا، ثم كان ذلك لا يمنع من أن تكون حقيقتهما ما ذكرنا؛ لأن ما يدعي المدعي أنه شيئان متى لم يجز فيه أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر؛ بأن يكون مكان أحدهما غير مكان صاحبه، أو وقته غير وقته، أو بغير ذلك من الوجوه، فذلك شيء واحد وليس بشيئين.

كما إنما قيل: إنه غيران متى لم يكن شيأ فليس بغيرين، وإذا كان هكذا فسواء قول القائل غيران وشيئان ألا يُرى أن قائلاً لو قال: إن حقيقة القدر هو أنه يستطيع الفعل لم يمنعه ذلك من أن يقول: إن حقيقته هي أن يجوز منه الفعل، على أننا قد وجدنا من يقر بشيئين، ثم لا يعلم أنهما غيران، بل يقول: إن أحدهما هو ليس صاحبه، ولا هو غيره، ووجدنا الذي يدل على أنهما شيئان غير الذي يدل على أنهما غيران؛ من قِبَل أنه؛ قد ثبت أن المذكور باسمين أو صفتين شيئان؛ فإن الخبر عنه والدلالة عليه يصحان عند بعض أهل النظر وما له موجود عند بعضهم، ثم لو احتجنا بعد ذلك إلى أن نثبت أنه غيران، وهو واحد يتعاقب عليه اسمان ووصفان لاحتجنا إلى استياق كلام آخر.

فإن قال: فما تقول في العالم والعلم به أليسا غيرين، وإن لم يجز عدم أحدهما ووجد الآخر، ولم يكن مكان أحدهما غير مكان الآخر؟

قلنا: وهذا فيه اختلاف لأن قوماً قد زعموا أنه يجوز وجود الألم وفَقْدُ العلم (به)[1] إذا حلت آفة.

قالوا: وإنما امتنع أن يحل الألم ويعدم العلم به، والآفات مرتفعة، ومع هذا فإن مكان الألم غير مكان العلم به.

فإن قال: أفرأيت أن الألم الجزء الذي فيه يحل العلم به.

قلنا: فقد كان يجوز أن يحل غير ذلك الجزء علم آخر بهذا الألم، ولا يوجد هذا العلم.

إن قالوا: لو كان حقيقة الغيرين ما زعمتم وجواز عدم أحدهما ووجود الآخر باختلاف مكانيهما أو وقتيهما، وبعد ذلك لكان جواز كونهما في مكان واحد في وقت واحد يبطل أن يكونا غيرين.

---

[1] زيادة اقتضاها معنى الجملة في السياق.

قلنا: ليس هذا هكذا إلا أن ضد المقابل لقول القائل: لا يجوز أن يكون، والمناقض ليس هو أنه يجوز أن يكون والمناقض له ليس هو أنه يجوز أن لا يكون، بل هو قوله لا يجوز[1] أن يكون. وهذا قد وافقنا عليه أهل المنطق والحجة على ذلك: أن الشيء قد يجوز أن لا يكون، وليس يجوز أن يكون. [50]

ولا يجوز أن يكون، فلو وجدنا –لعمري– ما لا يجوز أن يكون مكانهما ووقتهما مختلفين وهما مع ذلك غيران لبطل ما قلنا.

فإن قال: ما فإنكم جعلتم حقيقة الغيرين أنه؛ يجوز أن يُعْدَم أحدهما، ويوجد الآخر بأن يكون مكان هذا غير مكان هذا، أو وقته[2] غير وقته، أو بغير ذلك من الوجوه؛ فلِمَ زعمتم أن المكانين متغايران[3]، وليسا في مكانين؟ ولِمَ زعمتم أن الوقتين متغايران[4] وليس لهما وقتان، فيكون وقت أحدهما غير وقت صاحبه؟

قلنا: لا شيئان[5] إلا وهما في مكانين، أو يجوز أن يكونا في مكانين ولا شيئان[6] وُجدا في وقتين إلا وقد كان يجوز أن يكون الشيئان وقتين لهما دون أن يكونا هما وقتا للشيئين؛ لأن الوقت هو ما جعله الموقت وقتاً. فلو أن الله جل ذكره أمرَ ملَكاً بأن يحرك الشمس، وقال له: أزلها عن كبد السماء إذا صلى فلان لكانت صلاة فلان وقتاً لزوال الشمس، وإن كان زوالها اليوم وقتاً لصلاته، وعلى أن حقيقة قولنا يكون وقت هذا غير وقت هذا؛ هو أنه يجوز هذا ويُعدم الآخر على ما بيّنّا.

---

(1) وردت في الأصل ممسوحة والسياق يقتضي ما أثبتناه

(2) وردت في الأصل اوقته والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(3) وردت متغايرين واللغة تقتضي ما أثبتناه.

(4) وردت في الأصل متغايرين واللغة تقتضي ما أثبتناه..

(5) وردت في الأصل كلمة مكانين وهو خطأ والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(6) وردت في الأصل شيئين والصواب لغة ما أثبتناه.

فإن قال: أفرأيت إن خلق الله جزأين كل واحد منهما لا في مكان، ولا في وقت؛ فإنهما وإن خُلقا كذلك فقد كان يجوز أن يخلقهما في مكانين، وأن يوجد أحدهما دون الآخر.

وبعد؛

فليس يجوز عندنا أن يخلق جزأين غير متماستين، ولا يخلق بينهما شيئاً غيرهما. وقد أقمنا الحجة على ذلك في صدد هذا الباب عند ذكرنا لِما تفرّدنا به من الأقاويل.

مسألة:

إن قالوا: دعوا هذا كله، وأخبرونا أليس لم تجدوا شيئاً إلا مُحدثاً، ولا محدثاً إلا شيئاً، ثم لم يجب عندكم أن تكون حقيقة شيء أنه محدث، ولا حقيقة محدث هي أنه شيء. فما تنكرون أن تكونوا وجدتم غيرين إلا على ما وصفتم؛ ولا واقعين بحد إسمين أو وصفتين إلى غيرين إلا ألا يكون ذلك حقيقة الغيرين؟

الجواب:

قلنا: إن فسد بهذا ما أردناه وجعلناه حَدّاً أو حقيقة فسدت كل حقيقة تصححونها؛ لأن للخصم أن يعارضكم في كلما تجدونه وتجيزونه بحقيقته بمثل هذا. ثم إن الذي يفصل بين ما قلنا وبين ما عارضتم به: أن حقيقة الشيء التي نصححها في الشاهد ما نصححه ونفسدها ما نفسده بعينه، ولن تكون الحقيقة إلا ما اجتمع له ذلك، أعني اعتبار التصحيح والإفساد جميعاً، ألا يُرى أنه قد يؤدي إلى العلم بأن الشيء حدث جواز [51] التحرك والسكون عليه، وليس ذلك بحقيقة للحدث، ولا حدٌّ له، وذلك أنه وإن كان جواز ذلك عليه تثبت أنه حدث وإنما تفسّده لا يفسد أنه حدث؛ إذ قد يصح أنه حدث ما لا يصح أنه متحرك، وكذلك قد يفسد أن الشيء جسم استحالةُ التحرك عليه، وليس ذلك حقيقةَ الجسم، ولا حدّه؛ لأنه وإن كان فساد ذلك يفسد أن يكون جسماً، وإنما تثبيته لا يثبت أنه جسم؛ لقيام الدليل على متحرك

ليس بجسم، ولأنه قد يدل على أنه متحرك ما لا يمكن أن يستدل به أنه جسم. وإذا كان هذا على ما بينّا، وكان كل ما صحح المذكور باسمين أو وصفين في الشاهد يمكن أن يوجَد أحدهما ويعدم الآخر أن يكون في مكانين مختلفين ووقتين متغايرين أو بغير ذلك فهو مصحح، لأنه غيران، وما أبطل ذلك وأفسده فهو مفسدٌ مبطل لأن يكون غيرين، بسبب أن تكون حقيقة الغيرين ما ذكرنا وبينّا.

وليس هذا سبيل الشيء والحدَث؛ وذلك أن الشيء في الشاهد وإن كان لا يكون إلا حَدَثاً، والحدث لا يكون إلا شيئاً فقد يصح أن المذكور شيء ما لا يصح أنه حدث، وكذلك قد يفسد أنه حدث بما لا يفسد أن يكون شيئاً، فلم يجب أن يكون حقيقة الحدث أنه شيء ولا الشيء أنه حدث؟ وهذا واضح والحمد لله.

ويقال للفلاسفة الذين يدعون تحديد الأشياء:

بِمَ زعمتم أن حد الشيء وحقيقته هو أنه شيء ويتحرك من ذاته، دون أن تزعموا[1] أنه ما يجوز أن يموت؟ فإنا لم نجد حياً إلا وهو يجوز أن يموت، ولا ميتاً إلا وقد كان حياً كما أنا لم نجد حياً إلا وهو يحس ويتحرك من ذاته، ولا مُحِساً متحركا إلا حياً؛ فإنهم لا يخلون إلى ما ذكرنا بل إلى ما هو دونه.

دليل:

قال الموحدون: من الدليل على أنه لا يجوز وجود قديمين: أنه قد ثبت أن للعالم صانعا قديماً؛ بما فيه من آثار الصنعة، وما قام من الدليل على أنه مُحدَثٌ. قالوا: ووجدنا كل من زاد على واحد فإنه لا نجد بينه وبين من زاد عليه فرقاً. والحق أن يقوم خلاله مقامَه حتى لا يكون بينه فصل.

فإن قال الخصوم من الملحدين: ليس من رأى داراً، ولم يرَ بانيها فقد يجب عنده أن يكون لها صانع، لابد من ذلك، ثم لا نجد من زاد على صانع واحد صنعها

---

[1] وردت في الأصل تزعمون والصواب لعلة ما ابتداه.

فرقاً بينه وبين من زاد على ذلك، فهل يجب هذا أن نجزم ونقطع الشهادة على أن للدار صانعاً واحداً لا أكثر من ذلك، وأنه لم يكن في العالم صانع غير صانعها؟

فإن قلتم: نعم فهذا مكابرة. وإن قلتم: لا.قيل لكم في الأول مثله.

قيل لهم: الفصل بينهما أنه قد يمكن [52] ويجد المثبت للدار صانعاً وصانعين فرقاً بينه وبين من زاد عليه؛ وذلك أن صنّاع الدار يمكن أن يشاهدوا، وأن يرد الخبر عنهم من طريق الحس. والقدماء لا تجوز مشاهدتهم، ولا ورود الخبر عنهم؛ فلا يجد المثبت لما زاد على الواحد الذي وجب إثباته؛ لما وجد من آثار الصنعة فرقاً بينه وبين من زاد عليه.

فإن قال: ما أنكرتم أن يوصل إلى علم ذلك وإلى المعرفة بقدر القدماء من المخبر، وهو أن يخلق القديم كلاماً في موات، أو يبعث رسولاً بأنه مخبر عن العدد المشتمل عليه وعلى سائر القدماء، فيكون ذلك حجة ودليلاً لمن اقتصر على تلك العدة، وفرقاً بينه وبين من زاد عليها؟

قيل له: إن القديم عندنا قد يقدر على الصدق والحكمة بأفعاله التي شاهده، فدلّت على ذلك، فلوكان في الغائب قديم غيره لم يكن مأموناً إذا أخبره بعدة القدماء أن يخبر بخلاف الحق، فيكون الأمر قد عاد إلى أنه لا فصل بين من أثبت قديمين وبين من زاد عليه فأثبت ثلاثة، إذ كان الخبر لا أمان معه من أن يكون كذباً.

فإن قالوا: فكيف جاز أن يصح عن عدة من بناء الدار ولم يجز أن يصح هذا الخبر؟

قلنا: لأن الخبر عن عدة من بنى الدار إنما يثبت بالتواتر، وبخبرين، والتواتر لا يفسد إذا كان عن حس يجحد ذلك؛ ودليله والتي قد تثبت صحة خبره بما صح حكمة المرسل به، وهو أفعاله الدالة على أنه لا يبعث من يكذب ويضيل ويفسّق. وكل هذا غير موجود في خبر القديم إذا لم تكن له أفعال تدل على حكمته.

فإن قالوا: فإن القديم الآخر يفعل أفعالاً متقنة تدل على حكمته، ثم يبعث رسولاً أو يحدث كلاماً في موات يخبر فيه بعدة القدماء.

قلنا: وكيف السبيل إلى أن يعلم أن الأفعال أفعاله دون غيره؟ لأنا إنما احتجنا إلى الخبر ليدل على أن الفعل له ، وإلا تناقض الكلام وفسد.

وجواب آخر:

وأول هذه المسألة هو أنه إذا ثبت عند المتفكر أن لهذا العالم صانعاً حكيماً، لا يفعل خلاف الحكمة ؛ إما بأن لا يجوز خلافها منه، أو بما يدل عليه الدليل أنه لا يفعل خلافها على حال وجب عليه أن يعلم أنه لو كان مع الصانع قديم غيره لأقام له دليلاً عليه ولم يخله. والشك في ذلك والتجويز له حتى لا يعرف الخالق له المنعم عليه فيشكره إذا لم يجد في الأشياء دليلاً على إثنين دون ثلاثة ولا على ثلاثة، دون أربعة، وصح عنده حكمة صانعه علم أنه لا قديم غيره. وليس القول في الذي يبني المسجد على هذا السبيل؛ لأنه قد يجوز أن يكون الباني حاذقاً بالبناء، وفي غاية المعرفة ويكون مع [53] ذلك غير حكيم ، فلا يدل على نفسه. ويجوز أن يكون حكيماً فيعجز عما يريد من ذلك، وإن قدر على نفس البناء وعلى إحكامه وإتقانه.

دليل آخر:

قالوا: ومن الدليل على إفساد قول من أثبت قديمين أو أكثر من ذلك أنه:

لو جاز وجود قديمين، صفة كل واحد منهم صفة الواحد جل ذكره، لم يَخْلُ أنه إذا أراد أحدهما أن يحرك جسماً وأراد الآخر أن يُسَكِّنه من أن يكونا قادرين على التمانع، أو غير قادرين عليه. وفي كلا[1] الأمرين ما يوجب الحدث والحاجة؛ لأنهما: إن كانا قادرين على التمانع، فأحدهما يحتاج إلى صاحبه ولا يجوز ذلك عليهما إلا لنقص. وفي التمانع إحدى معاني قول الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا

---

[1] وردت في الأصل كل ومقتضى الكلام ما أثبتناه.

ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء:22]، وقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون:91] وإن لم يكونا قادرين على ذلك فهما أيضا عاجزان منقوصان؛ لأن من لم يوصف بالقدرة على إنفاذ إرادته وبلوغ محبته ومنع غيره من صنعه والحول بينه وبين الاعتراض عليه فهو عاجز منقوص.

فإن قال قائل: ولِمَ زعمتم أنهما لا يخلوان من ذلك؟ وما أنكرتم أن يكون التمانع منهما مُحالاً غير موهوم إذا كانا قادرين بذاتهما؟

قيل له: يجب على من ادعى أن يبين وجه إحالته. فإن قال: ليس عليه ذلك، وإنما يجب أن تبينوا أنتم أنه محال غير جائز. قلنا: هذا غلط؛ لأن الأمور كلها على التجويز حتى يقوم الدليل على فساد الفاسد منها، وإنك حين أجزت وجود قديمين، قلنا لك: ليس علينا أن نبين فساد ذلك، بل عليك أن تبين جوازه، وتدل عليه، لم يكن هذا واجباً.

ويقال له: إن القادر بذاته وإن كان محال أن يمنع فمحال أيضاً أن لا يوصف بالقدرة على ممانعة من لا يفضُلُه في القدرة، وعلى إنفاذ إرادته وبلوغ محبته. فلِمَ زعمت أن ذلك محال؟ لأن القادر بذاته لا يمنع دون أن تزعم أنه جائز، لأن القادر بذاته لا يعجزه شيء مما يريد.

ويقال له: قد رأينا المُستَوِيَيْن في القدرة يجوز التمانع عليهما، فلم يكن منكراً أن يجوز مثل ذلك على القادرَيْن بذاتهما لو ثبت وجودهما، ولو وجب أن يستحيل عن القادرَيْن بذاتهما لوجب أن يستحيل عن المتساويين في القدرة.

فإن قال: فإنكم ذهبتم عما أردتُه وقصدتُه. والذي قصدته أنه محال منهما أن يريدا ماأنكرتم، كما أنكم تزعمون أنه محال من القادرَيْن منا أن يريدا إرادة موجبة لتحرك جزأين إلى جزء واحد من المكان، وهما في وقت واحد.

قلنا: فإنا لم نُحِلْ ذلك إلا بعد أن قام الدليل على استحالة كون جزأين وجزء واحد من المكانين؛ فمن الواجب عليكم أن لا تحيلوا وقوع إرادتهما لما ذكرنا من تحرك الجسم وتسكينه إلا بعد أن تحيلوا وقوع ارادتهما لما ذكرنا تحرك الجسم وتسكينه إلا بعد أن تحيلوا التمانع منهم.

وأيضا فإن كنّا أحلْنا أن يجتمعا على إرادةٍ لتحرك الجزأين في وقت واحد إلى مكان واحد فقد وجدناهما مع استحالة ذلك عليهما يجوز منهما أن يريد أحدهما تحريك الجزأين ويريد الآخر تسكينه [54] فيتمانعا. فلما لم يَجُز إحالة الاجتماع من القادرين في الشاهد على الإرادة لتسكين الجزء وتحريكه في الوقت الثاني، والتمانع من ذلك قياساً على إحالة الاجتماع منهما على الإرادة لتحريك جزأين في وقت واحد في مكان واحد؛ كذلك لم تجُز إحالة أحدهما قيساً على الآخر في الغائب. وهذا آخر ما يدل في هذا الكلام.

فإن قال: أفليس قادران منا متساوين[1] في القدرة والتمانع جائزاً عليهما، ثم ليس يجب بذلك أن يكون أحدهما ناقصاً عن صاحبه وأن يكون الآخر أقوى منه؟ فما يلزمني إن قلت: التمانع جائز عليهما، ثم لا يجب أن يكون أحدهما أقوى من صاحبه؟

قلنا: إنا لم نُرِد بهذه المسألة أن نلزمكم بأن أحدهما أقوى من صاحبه وأفضل منه، وإنما أردنا أن نثبت أنهم منقوصان جميعاً محتاجان؛ لأن التمانع من المتمانعيْن منا دال على جواز الحاجة من أحدهما إلى صاحبه، ومن كانت هذه صفته كان محدَثاً غير قديم، وعلى أن خصومنا متى أجازوا ذلك عليهم فقد وصفوهما بما لا نصف به نحن الواحد، والكلام إنما بني على أن نقول في كل واحد منهما ما نقوله نحن في القديم الواحد جل ذكره.

---

[1] وردت في الأصل قادرين منا متساويين والصواب لغة ماأثبتناه.

قال: أرأيتم إن قلت إنهما قادران على ذلك، وهو جائز منهما غير أنهما لا يجتمعان على الإرادة لذلك لحكمتهما.

قلنا: إنا لا نحتاج إلى وقوع ذلك منهما؛ لأن التجويز موجب لجواز الحاجة والضعف على كل واحد منهما، وليس ذلك كالقدرة على الظلم؛ لأن الظلم عندنا لو وقع لم يدل على حدث ولا عَجْز؛ فلذلك جازت القدرة من القديم عليه عندنا. أوَ لا ترى أن مُلزِمنا لو ألزمنا تجويز القدرة على الأكل والشرب قياساً على القدرة على الظلم كان الفرق في ذلك واضحاً؟ وهو ما بيّنا.

فإن قال: أرأيتم إن قلت: إنه لا يجوز عليهما التمانع، ولا الوصف بالقدرة عليه؛ لأن ذلك لا يوجب الحَدَث والضعف والحاجة!

قلنا: إنا نقول ذلك. وماذا علينا من هذا؟ وهل ألزمناكم ذلك إلا لأنه يوجب الحدث والضعف؟ فإن كرهت ذلك فاترك الأصل الذي أداك إليه وإلا فبيّن لنا أنه لا يقودك إليه، ولا يوجبه عليك. ولو أن من قصد خصمه إلى أن يلزمه قولاً محالاً لا أصل قد قدمه يوجب ذلك عليه اعتصم بمثل ما اعتصمت به لم يلزم أحداً حجةً.

وهذا الكلام كله على من ذهب إلى إثبات أكثر من قديم واحد على أن تكون صفة كل واحد منها[1] تثبت صفة القديم الواحد الذي يليه. فأما من ثبت قديمين جسمين أو قديماً جسماً فالذي يفسد به قوله ما قدمناه من الدلالة على حدث الأجسام الحوادث. وهذا بيّن كافٍ[2]. والحمد لله.

---

[1] تصفها في الأصل ممسوح والتقدير ما أثبتناه.

[2] وردت في الأصل كافي والصواب لغة ما أثبتناه.

في التعديل والتجوير

مسألة: [55]

قال الملحدون: كيف يجوز أن يكون الصانع تثبتونه حكيماً رحيماً جواداً وقد خلق خلقاً، وهو يعلم أنهم يعصون[1] فيصيرون إلى النار، ويبقون فيها أبداً لا يخفف عنهم، وهو لو لم يخلقهم أو أنه حين خلقهم لم يكلفهم ما كفروا ولا استحقوا به النار.

الجواب:

قال[2] الموحدون: أوجب أن يكون الخلق والتبليغ والتكليف قبيحاً، ولا تكون حكمة؛ لأن ذلك لو لم يكن ما استحق أحد العقاب والخلود في النار، ولسلم الجميع من العقاب واللوم، ولكان[3] لاشيء أوضع وأخس، ولا أضر من العقل؛ لأن الإنسان منا ما لم يكن عاقلا لم يلحقه لوم في شيء مما يكون منه، ولم يلزمه عتاب ولا أدب. ومن كان عاقلاً لحقه ذلك أجمع واستحقه. والأمم موحّدوها وملحدوها على شرف منزلة العقل وفضله، وسقوط ضده.

فإن قالوا: إن العقل ليس يدعو إلى شيء من ذلك مما يوجب اللوم ولا يحمل عليه ولا يدخل فيه، بل هو ناه ذلك زاجر عنه، ولو شاء العاقل لم يرتكب شيئاً من الموهوم القبيح.

وبعد،

فإن في العقل منافع وهو عز العلم، وشرف المعرفة، وعظم موقع اللذة.

---

[1] في الأصل يصعون والصواب ما أثبتناه.

[2] ساقطة في الأصل والسياق يقتضيها.

[3] وردت في الأصل لكان والسياق يقتضي ما أثبتناه.

قيل لهم: أليس كيف دارت القضية؛ فإنه لو زال لم يلحق اللوم العذاب، ولـم يهتدِ الإنسان لكثير من الشر.

فإذا قالوا: بلى، ولابد من ذلك

قيل لهم: فإذا كان العقل شريفاً فاضلاً لا عيب فيه للعلة التي ذكرتم، فكـذلك التبليغ والتكليف، لأنه وإن كان الإنسان لا يكفر ولا يستحق النار إلا مع وجودهما؛ فإنهما لم يدخلا في الكفر والمعصية، ولم يُحملا عليهما، بل فيهمـا أشـد الزجـر والنهي عن ذلك. ولو شاء المكلف لأطاع واستحق الخلود في النعيم كمـا اسـتحقه غيره ممن هو في مثل حاله، لا فرق بينه وبينه في القدرة والتمكين، وفيهما مع ذلك الوصول إلى المعرفة والعقل؛ لأنهما لا يكونان إلا مع التبليغ وفي تكليف الرياسـة في الدنيا، والوصول إلى النعيم في الآخرة.

جواب آخر:

ويقال لهم: إن التعريض لنيل الثواب الدائم، والأمرَ بمعرفة المُنعم وشـكره، ولزومَ العدل والحكمة، وترك الجور والسفه حسنٌ جميـل فـي العقـل. كمـا أن التعريض للعطب، والأمر بالخبط، والجور، والسَّفه قبيح فاسد. فلو كـان معصـيةُ المأمور ومصيره فيه اختياره إلى استحقاق العقاب، وعلم العالم بما يصير إليه مـن العطب والهلاك (بترك)[1] التعريض للخير والأمر به، فجعله قبيحاً فاسـداً؛ لكـان طاعة المأمور ومصيره (في اختياره)[2] إلى استحقاق المدح من العقلاء والحكمـاء وحسن الجزاء، وعلم الآمر بما(يصير إليه المأمور)[3] من السلامة واستحقاق المدح والثواب يقلب التعريض للشر [56] والأمر به، فجعله حسناً جميلاً. وهـذا مـا لا يقول به أحد وفيه كفاية لمن أنصف.

---

[1] في الأصل تالفة ولعلها تكون كما قدرنا.

[2] في الأصل غير واضحة ولعلها تكون كما قدرنا.

[3] في الأصل تالفة ولعل الجملة الناقصة تكون ما قدرنا.

فإن قال: ومن سلّم لكم أن الأمر بالصلاح والخير وبما يؤدي إلى العاقبة المحمودة والنعيم المقيم تَعَرُّضٌ للخير والإحسان إذا كان الآمر قد علم بأن المأمور لا يطيع وأنه يعصي فيُعطب؟

قلنا: إنما يبطل أن يكون هذا تعريضاً للخير إذا علم أن مقتطعاً يقتطعه عما أمر به، فيُعطَّب من أجل ذلك، وأنه لا يقدر، أو أنه له في ذلك عذراً. فأما إذا كان الله قد أزاح عِلَلَه، وأقدره وحذره، وأنذره، وكان يعلم أنه لا يؤتى إلا من نفسه، وأنه لو شاء لم يُؤتَ، فهل يكون التعريض للخير إلا هذا؟

وبعد؛

فلو كان[1] الأمر بالخير، والتمكين منه، والدعاء إليه والتبشير، والإعذار والإنذار لا يكون تعريضاً للخير إلا إذا علم أن المأمور يقبل؛ لكان الأمر بالفساد والشر، والدعاء إليه، والحثُّ عليه لا يكون تعريضاً للمكروه والعطب، وإساءةً وضرراً، إلا اذا علم أن المأمور يقبل أمره، فيُعطب. فلما كان هذا عند جميع أهل العقل إساءة وضرراً وتعريضاً للمكروه علم الآمر أن المأمور يقبل منه فيعطب أو لا يعطب؛ كان الأول تعريضاً للخير، وإحساناً؛ علم الآمر أن المأمور يطيع، أوعلم أنه يعصي.

وإن اقتحم بعض جهالهم، فقال: لست أزعم أن آمراً بالفساد والشر، وبما يؤدي إلى العطب إذا علم أن المأمور لاينتهي إلى أمره، بل يحسن ويصلح؛ فيقع موقعاً حسناً ويصير إلى خير، وأنه إذا لم يأمره بالشر والفساد، ولم يصل إلى ذلك، بل بقي على ما هو عليه أنه مشى إليه، وإن كان استحق أن يكون في نفسه سفيهاً غير حكيم؛ فكذلك لا يجب أن يكون من أمر غيره بالخير والرشد، وهو يعلم أنه لا يقبل أمره، بل يفسد ويسيء فيعطب، وأنه إن لم يأمره بذلك لم يعطب، ولم ينل خيراً، محسناً إليه، وإن كان حكيماً في نفسه مصيباً.

---

[1] في الأصل فيها نقص ووردت كا والصواب ما أثبتناه.

قيل له: ولِمَ زعمت أن هذا حكيم مصيب، وذلك سفيه؟ وهلاّ زعمت أن هـذا ليس بحكيم، كما أنه ليس بمحسن إلى المأمور، وأن ذلك ليس بسفيه، كما أنه لـيس بمسيء إليه.

ويقال: إنه ليس يكون المحسن إلى غيره إلا بفعل يفعله به؛ إما أن يحركه أو يُسكّنه، أو يأمره أو ينهاه. وليس يجوز أن يكون محسناً إلى غيره بفعل فيعلمه ذلك الغير، أو يعلّمه هو له؛ لأن علْمَه قد يجوز أن لا يكون فعلاً له، وكذلك القول فـي الإشارة.

وإذا كان هذا هكذا، وكان الآمر بالشر والداعي إليه قد فعل بالمأمور المدعي كلما كان يفعل به لو كان يقبله ما أمر به وينتهي إليه، كان قد أساء إليه ولو لم يكن هذا هكذا كان إنما كان[1] مسيئاً بفعل غيره. وهذا فاسد عند أهل العقـول. وأيضـاً فلو كان...[2] إلا إذا علم أنه يقبل أمره فيعطب لكان لا يكـون مسـيئاً إليـه حتـى يقبل...[3] إنما...[4]. [57] ، وكان هذا أولا أولى، ولكان يجب إذا أمـره بالشـر والفساد وبما يعطبه إن فعله، وهو لا يعلم أيقبل أم لا يقبل ألا يحكم عليـه بإسـاءة إليه، ولا بغير ذلك حتى ينظر: أيفعل فيعطب، أو لا يفعل فيسلم . فإن لم يفعل لـم يقل إنه أساء إليه، وإن قبل وعطب قيل قد أساء إليه. وهذا لا يقوله عاقل.

ويقال له: ما الفصل بينك وبين من قال: إنه إذا أمر بالشر والفساد وهو يعلم أنه لا يقبل، بل ليخشَن؛ فينال الخير، وأنه إن لم يأمره بهما لم يصل إلى ذلك الخير فهو مُحسن إليه؟ فإن قال: كذلك أقولُ. قلنا: فقل: إنه حكيم مصيب. وإن قـالوا: لا يكون فاعل هذا محسناً. قلنا: ولا يكون مسيئاً.

---

[1] ممسوحة في الأصل، والمعنى يقتضي ما قدرناه.

[2] ممسوحة في الأصل.

[3] ممسوحة في الأصل.

[4] ممسوحة في الأصل

...[1] الفصل: وإن أمر على أنه حكيم مصيب؛ قلنا: وكذلك إذا أباحه حرمه، وأمكنه من نفسه، وحرمه إذا علم أنه إذا فعل به ذلك قال خيراً وصار إليه، وإذا لم يفعله غضب. فإن أجاز ذلك خسر خسراناً مبيناً.

وإن قال: هذا قبيح؛ قلنا: والأمر به، وسائر الفساد قبيح. وإن قال: إن كثيراً منهم قد يخالف بين الفعل إذا فعل مع العلم بعاقبة تكون له وبينه إذا علم معه غير تلك العاقبة؛ لأنكم تزعمون أن الخلق والتبليغ لم يُعلم أنه يُكَفِّر إذا جامعا العلم...[2] غيره ينتفع بهما، ويصير إلى غير كان أصلح الأشياء وأصوبها، وإذا جامعا العلم بأن أحداً لا ينتفع بهما كانا دون ذلك. قلنا: أجل، إلا أنهما وإن كانا مع العلم بأن أحداً لا يصل بهما إلى نفع في دون من يليهما إذا علم أنه يوجد معهما انتفاع خلق كثير؛ فلن يخرجا من أن يكونا إحساناً وإنعاماً، وحكمة وصواباً، وإن كان غيرهما أصوب.

وكذلك نقول في أمرٍ بالفساد والخبط والظلم، مع العلم بأن ذلك نفعٌ أنه الغاية في الخطأ والسفه، وأنه إذا جامع العلم بأن ذلك لا يقع كان دون ذلك، غير أنه لا يخرج على حال من أن يكون خطأً وسفهاً وعبثاً، وعلى أن الإحسان والإنعام ليس هذا حكمهما؛ لأنا قد وجدنا في الشاهد ما يخرج من أن يكون أصوب من غيره، بل يكون غيره أصوب منه، ولا يخرج ذلك من أن يكون إحساناً وإنعاماً في غايتهما؛ لأن رجلاً لو أعطى قريباً له جُلَّ ماله، وهو وعياله محتاجون إلى ذلك؛ لكان في غاية من الإحسان إلى قريبه، والإنعام عليه، وإن كان غير ذلك أصوب منه، وأفضل في باب التدبير.

جواب آخر: يقال لهم: كلما علم جلَّ ذِكْرُه أن جماعة يكفرون عند التبليغ سواء هم...[3] لا، لأن التبليغ حملهم أو التكليف حملاهم على ذلك بل فيهما أشد

---

[1] ممسوحة في الأصل.

[2] كلمة ممسوح أكثرها في الأصل والباقي منها غير مقروء.

[3] ممسوحة في الأصل.

النهي عنه، غير أن جماعة أخرى يطيعون ويؤمنون فيستحقون الثواب والخلود في النعيم المقيم...[1]، علما فصلاً نحو ما بسلطانهم، وإعلاماً باهتدائهم، فلم يكن يجوز في الحكمة...[2] ماهم صائرون إليه إن بلّغوا أو كلفوا الكفر قوماً إنمـا يكفـرون (بجناياتهم على)[3] أنفسهم، وبؤساً، وإلا آمنوا [58] ، وأطاعوا، فوصلوا إلى مثل ذلك مما وصل إليه غيرهم.

مسألة: فإن قالوا: فهلا خلق الله هؤلاء الذين علم أنهم يطيعون ويؤمنـون، ولم يخلق أولئك الذين علم أنهم يعصون ويكفرون. وكيف جاز أن يخلقهم وقد علـم ذلك منهم؟!

الجواب قلنا: لأمور:

أحدها:

أن خَلْقَه إياهم، ثم تبليغه لهم وإن كان يعلم أنهم يكفرون بجناياتهم على أنفسهم وسوء اختيارهم لها ليس بإساءة إليهم، ولا ضررٍ عليهم بوجه من الوجوه، بل هو إحسان وتفضل وحسن نظر ، وتعريضٌ للخير والنعيم المقيم والثواب الذي لاشـيء أعلى وأفضل منه، وليس على من أحسن من سبيل ولا (لوم)[4]، بل الذي يجب لـه الشكر والخنوع[5] بالطاعة. ولو كان التعريض للخير والتقوية عليـه والأمـر بـه (منه)[6]، فيصير إساءة، وضرر المعصية المأمور وما يصير إليه من العقاب بفعله؛ لكن التعريض للشر والفساد والأمر بهما ينقلبان فيصيران إحساناً بفعـل المخالفـة

---

[1] ممسوحة في الأصل.

[2] ممسوحة في الأصل.

[3] في الأصل بجنا والباقي ممسوح والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

[4] ممسوحة في الأصل وربما ما قدرناه يكمل المعنى

[5] وردت في الأصل والنخوع والصواب ما أثبتناه.

[6] في الأصل بن وباقي الكلمة ممسوح، والصواب ما قدرناه.

المأمور بما أمربه من ذلك، وحسن اختياره لنفسه، ومصيره إلى ثواب عمله. وهذا قد قلنا فيه ما كفى.

فإن قالوا: فإن الله لم يكن يريد هذا الإحسان الذي أعقبه المكروه وأداه إلى المغلة، ولو خُيّر لم يختر ذلك لنفسه.

قلنا: لو كان هذا الإحسان أعقبه المكروه وأوقعه فيه أو أداه إليه لكان لعمري يجب أن لا يرده، بل الواجب أن لايكون إحساناً في الحقيقة. فأما إذا لم يكن كذلك فليس تصير فيه إرادته ولا كراهيته؛ لأن المريض قد يكره الدواء وهو خير له، والمذنب لو خُيّر أيضا لم يَختر العقاب على ذنبه بقدر استحقاقه، وقد يكون مع ذلك أصلح له في عاجله وآجله الصواب الذي لا يجوز غيره.

والوجه الثاني:

أنه قد يجوز أن الله يعلم أنه يخرج من صلب كل كافر ألفُ مؤمن، ومائةُ تقي، وإمامٌ، وقائدٌ إلى الخير، وداعٍ إلى هدى، وساترٌ للعباد، وحافظٌ للبلاد. ولو أنه ابتدأ خلقهم ولم يخرجهم من أصلاب آباء وبطون أمهات لم يصيروا إلى ذلك.

ووجه ثالث:

وهو أنا علمنا أن التعبد والامتحان لا يكونان إلا ببقاء، وأن البقاء لا يكون مع حاجة بعض الخلق، ووجدنا أموراً لم يكن مع عدمها بقاء؛ فمن ذلك أنه لم يَخلُق من علم أنهم يتولون هذه الصناعات الخسيسة، والتي هي فوقها، ويقومون بالحرث والنسل، ولم يخلق إلا ما علم أن نفسه لا تدعوه إلى ذلك، وأنه لم يتعاطاه ما كان مع فقد ذلك بقاء، وكان لو لم يبتدئ أنه بها صنعت الآلات، أو لم تخل هذه الجواهر الصلاب التي يقوم مقامها لم تتم مصلحة، ولم يبق الخلق مع عدم ذلك فقد يجوز...[1] وجود من علم أنه يكفر، وإيلام الأطفال وخلق الأجسام، بالمو...[2]

---

[1] كلمات ممسوحة في الأصل في آخر السطر.

[2] هكذا وردت وبقية الكلمة وكلمات أخرى ممسوحة في الأصل في آخر السطر.

رب وغيرها في تمام المصلحة ولنسياق التدبير كأحد هذه..[1] [59] أن فيما لا يتم بقاء الخلق إلا به، ولا تصح المحنة ما لم يفعله إلا هو لا الذين علم أنهم يكفرون، ولا يوجد إلا منهم. ولسنا نعني أن كفرهم مما يتسق به التدبير، ويتم به البقاء، ولكن وجود أعيانهم التي يعتد بها، وبالعلة التي ينتفع بها من أعمالهم التي ليست بكفر ولا فسق، فجمع الله جل ذكره بخلقهم وتبليغهم الإحسان إليهم بتعريضهم للخير والثواب والإنعام على من علِم أنه يؤمن ويطيع ، ولم يكن ليقطع الذين علم أنهم يعرضون[2] عن الإيمان بربهم والشكر له، ثم المصير إلى الدرجات العلى، والخلود في النعيم المقيم، والإحسان إلى الآخرين وتعريضهم للنعيم المقيم، مَن علم أنه يكون من يعضهم ورطة وتهلكة. ليس هو تبارك إسمه وتعالى المسبب له ولا الداعي إليه، ولا شيء مما فعله دخل في ذلك وتحمل أو يكون سبباً له.

فإن قالوا: إن الكافر يقول: كيف يجوز أن يتفضل على غيري ويحسن إليه بخلقي وتبليغي، وهو يعلم أنه إذا خلقني وبلغني دخلت النار، وإذا لم يفعل ذلك لم أدخلها؟

قلنا له: يجوز ذلك من قِبَل ما ذكرنا، وهو أن خلْقَك وتبليغك ليسا بإساءة إليك، ولا مدخل لذلك في الكفر، ولا حامل لك عليه، بل هو إحسان إليك، فلم تَجُز في حكمة اللطيف الخبير أن يدع الإحسان إلى خلقه. ليس. هو إحسان لك أيضاً وإنعام عليك لكفرٍ يكون منك أنت تجنيه عليك بنفسك بسوء اختيارك، ولو شئت لم تفعل، وقد حُذِّرتَ وأُنذرت ونُهيت وبُيِّنتَ وأُزيحَت علتك، وتحسب ذلك من قِبَل أن ما فُعِل بك مثل الذي فُعِل بغيرك ممن أُمر، لم يبخس شيئاً من ذلك. فلو وجب أن لا يُفعل بك لوجب أن لا يفعل بغيرك، وقد كنت قدراً مع الخلق والتبليغ أن تصير إلى ما صار إليه غيرك، فاخترتَ لنفسك ما أورطها، وأنت الجاني عليها لا الذي خلّقك وبلغك.

---

[1] كلمات ممسوحة في آخر السطر وآخر الصفحة.

[2] ممسوحة في الأصل.

ويجب ذلك أيضاً ما قيل: إنه لو لم يُعطِ من خَلْقك وتبليغك وما فيه نفع لمن ذكرناه من الوجه الذي بيّنا؛ كان لهم أن يقولوا: أن لو خُلقوا ولم يُبلَّغوا، ولكان موهوماً أن يقولوا: كيف حدث أن ما فيه نفعنا ويصالك إلى الدرجات العالية والمنازل الرفيعة؟ فلو قيل لهم: لأنا قلنا إنه يوجد معه كفر ومعصية لكان يقول: أما كنت تفعله من ذلك كان يوجب أ...جاه ...[1] بسببه أو له زاجراً ناهياً غيره، ولم يكن إحساناً إلى ما فعلته به...[2] حكمة؟ فكيف جاز تركه وترك الإحسان إليه لوقوع الكفر الذي (لو شاء فعل)[3] ولو شاء لم يفعل، والله جل ذكره لا يفعل ما يكــون فيه حجــة (لحلقه عليه إذ)[4] لو كان لكان حجة لخلقه عليه جل وعز عن ذلك [60] وتعالى ألا تراه يقول: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النســــاء: 165] ويقــول: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿١٣٤﴾﴾ [طه:134].

دليل:

ويقال لهم: وقد وصح وتبيّن أن خلق الله لمن يعلم أنه يكفر ليس بإساءة إليه، ولا ضرر عليه، وأنه إحسان إليه؛ إذ هو مثل الذي فعله بالمؤمن، فآمن ووصل إلى النعيم. وقد ثبت أن ما فعل بالمؤمن إحسان، وذلك مثله، فهو إحسان. وإفساد المفسد وعطبه بجناية على نفسه لا يغير أن أمره له بالصلاح وتعريضه إياه للخيــر، وإن علم أنه يعصي فيُعطب. كما أن صلاح الصالح وإحسان المحسن ومصــيره إلــى الخير والنعمة يجب باختياره لنفسه، لا يغير أن الأمر بالفساد والإساءة وتعريضــه

---

[1] ممسوحة في الأصل.

[2] ممسوحة في الأصل.

[3] ممسوحة من أول السطر وربما ما قدرناه كان صواباً.

[4] ممسوحة وما قدرناه يقتضيه السياق والمعنى.

إياه للعطب، وإن علم أنه يصير إلى خير ونعمة، وأنه يخالفه فيما أمر به فيحسن ويصلح، فلو جاز (ما)...[1] صح من أنه إحسان بغير الخلق لمن يعلم أنه يكفر، وإنعام وتعريض للخير والسلامة (أن ما)[2] يفعله الحكيم، وهو أنه يعلم أنه يوجد معه نفع الخلق لا يحصون، ومصير إلى خير ونعمة، وتكون العلة في ذلك أن قوماً يجنّون على أنفسهم بسوء اختيارهم، ولو شاء أن يعملوا إذ قد أُقدروا ومُكّنوا ويُسّر عليهم وحُذّروا وأُنذروا، ولجاز أن يكون الحكيم في خبر يخبره به إذا علم أن جماعة من عبيده لا يُعطبون مع وجود ذلك ويُعطبون مع عدمه أن يسوء بنفسه، ويبيح حرمته لفساد وخير أنه إذا كانت الحرمة لا يكره ذلك، ولا يأباه، بل يريده.

فإن قالوا: هذا لايجوز؛ لأنه قبيح. وليس على الحكيم أن يفعل القبيح. وإن كان إذا لم يفعل لم يُعطب قوم، وإذا فعله عَطِبوا، لاسيما إذ كانوا إنما يُعطبون بسوء اختيارهم وخيانتهم على أنفسهم ولو شاءوا لم يُعطبوا، بل سلّموا ونالوا الخير. قلنا: وترك ما ذكرنا لا يجوز؛ لأنه ترك الإحسان والصواب والنفع، واقتطاع عن الخير. وذلك قبيح ليس على الحكيم أن يدخل في القبيح. وإن كان إذا فعله عطب قوم فإذا لم يفعله عطبوا لاسيما إذاكانوا ممكنين من أن لا يعطبوا، أو كانوا إنما يصيرون إلى ذلك بسوء اختيارهم وقد مُكّنوا وحُذّروا وأُنْذِرُوا.

مسألة:

قال الملحدون: فكان هؤلاء الذين علموا علم أنهم يكفرون إنما...[3] من علم أنه يؤمن فقط لا لينفعوهم ولا لينتفعوا. قيل كلا لوكن...[4] لينتفعوا ما كلفوا الإيمان، ولا قدروا عليه، ولا دعوا إليه ولكن...[5] كانا لطفاً لأولئك الذين قد علم

---

[1] ممسوحة في الأصل.

[2] ممسوحة في الأصل وربما ما قدرته يكون صوابا.

[3] كلمات ممسوحة في الأصل.

[4] ممسوحة في الأصل.

[5] كلمات ممسوحة في الأصل.

أنهم يصلون معه إلى الثواب...[1] [61] ليس فيهما ضرر على أحد، ولا ظلم ولا إساءة إليه، بل هما دعاءان إلى الخير وإلى ما فيه الوصول إلى النعمة وتمكين منه، فجمعت المصلحة للفريقين، وعرضوا للخير، وأقدروا عليه، فمن أحسن فلنفسه، ومن أساء فعليها، ولا يبعد الله إلا من ظلم.

وبعد: فإنه قد فُعل بهم مثل الذي فعل بالذين آمنوا، وليس إيمان من آمن، وكفر من كفر من فعل الذي أمرهم ونهاهم وخلقهم وقواهم في شيء. وإن وجب أن لا يكون ما فعل بالذين كفروا نفعاً لهم وجب مثل ذلك فيما فعل بالذين آمنوا؛ أنه مثله لا فرق بينه وبينه. وهذا واضح جداً.

مسألة

قال الملحدون: وما جعل خلق الذين علم أنهم يكفرون وتبليغهم وتكليفهم (ما)[2] فيه من إيمان أولئك الآخرين، ووصولهم إلى النعيم أولى من ترك خلقهم؛ لما فيه من كفرهم ومصيرهم إلى النار، وخلودهم فيها، أو هلاّ كان ترك خلقهم جميعاً أولى من فعله.

الجواب:

قيل لهم: في هذا غير جواب وذلك على حسب اختلافهم. أعني اختلاف الموحدين في فروعهم كلها قاطع للخصم، مزيل للشغب والحمد لله. فمنها أن يقال لهم: قد صح بما قدمنا أن خَلْقَه لمن علم أنه يكفر بسوء اختياره وتبليغه (إياه)[3] حكمة وصواب (وفيه نفع)[4]، وحسن بطر على من قال ذلك حجة ولا مسألة؛ لأنه لم يسئ ولم يخطئ، بل نفع وعرّض للخير، وليس واحد من الأمرين أولى من

---

[1] كلمات ممسوحة في الأصل.

[2] وردت ممسوح ما قبلها ولعل الصواب فيما قدرناه.

[3] وردت في الأصل إيا.

[4] وردت في الأصل فع وأولها ممسوح ولعل الصواب فيما قدرناه.

ومنها: أن يكون قد علم أن الذين يؤمنون والذين يصلون إلى الثواب أكثر من الذين يكفرون أضعافاً مضاعفة، وأنه يخرج من أصلاب الذين علم أنهم يكفرون ممن يطيع ويؤمن وينتفع به العباد، ويصلح به البلاد من لا يحصى، أنه متى لم يخلق من علم أنه يكفر لم يصر من هؤلاء أحد إلى الإيمان وثوابه. فكان خلقهم وتبليغهم لذلك أولى وأحسن وأحق.

ولعل ظاناً يظن أن الكافرين أكثر من المؤمنين، فليعلم أن الملائكة والمؤمنين ومن آمن وتاب عند موته ولم يعلم بذلك غيره من (المجانين)[1] والأطفال، ومن لم يكمل عقله للتكليف أكثر من الكافرين بأضعاف لا يعلمه إلا الله.

مسألة:

قال الملحدون: أوَ ما كان الصانع يقدر أن يتم تدبيره في بقاء الخلق، ويصحح ما أراد من المحنة بغير خلق مَن علم أنه يكفر ويستحق النار؟ أوَ ما كان عنده ما لو أثابه لاعتبر الذين علم أنهم يؤمنون ولآمنوا مع وجود سوى خلق من علم أنه يكفر ويصير إلى النار بكفره، وسوى إيلام الأطفال وخلق الأجسام المؤذية والروائح المكروهة؟

قيل لهم: أما قولكم: أما كان يقدر على (أن)[2] يتم تدبيره في بقاء الخلق وتصحيح المحنة بغير خلق من يعلم أنه يكفر وسائر ما ذكرنا؟ فإن من الأمور أموراً هي على ما هي عليه بأعيانها وحقائقها ليس لازماً على (ما)[3] تقصد فنجعلها كذلك.

فإذا قال قائل: أفكان الله يقدر على أن يجعلها على خلاف ذلك؟ كان قوله محالاً. قيل: له إن المحال لا يوصف أحد بالقدرة عليه، ولا بالعجز عنه، وليس من

---

[1] ممسوحة في الأصل والسياق يقتضي ما قدرناه.

[2] لم توجد في الأصل اقتضى زيادتها المعنى.

[3] لم توجد في الأصل اقتضى زيادتها السياق.

التعظيم للقادر جل ذكره أن يوصف بالقدرة على المحال الذي لا يتوهم بل إنما يعظمه من يصفه بالقدرة على الجائز الموهوم. ولولا أن هذا هكذا لكان لقائل أن يقول: أوَ ما كان الله قادراً على أن يغني الخلق كلهم فلا (يحتاج)[1] بعضهم إلى بعض، ثم يكون بعد ذلك حرث ونسل، وامتحان واختبار وابتلاء وتخويف وزجر؟ أوَ ماكان على أن تجعل الناس لا يحتاجون إلى غداء مع نيتهم هذه...[2] عليها؟ أوَ ما كان يقدر على أن يجعل الجور حسناً، كما أن العدل حسن...[3]؟ أو ما كان عنده ما لو أتاه لاعتبر الذين علم أنهم لا يؤمنون...[4]، وسوى خلق من علم أنه يكفر، وسوى إيلام الأطفال وخلق...[5]؟ فإن جوابه أن يقال له: إن من يؤمن من العباد إنما يؤمن...[6][63]، ولا بأسباب موجبة. وقد علم جل ذكره أن الإيمان لا يوجد منهم فعلاً باختيار، وأنهم لا يكونون عند شيء من الأشياء أقل فساداً وأكثر صلاحاً إلا عند هذه الأشياء، يعني خلق من يكفر، وإيلام الأطفال وغيرهم.

فإذا قال قائل: أما كان يقدر على خلاف ذلك؟ فليس لكلامه إلا وجهان:

أحدهما:

أن يقول: أما كان يقدر على أن يجعل المختارين على اختيار ما اختاروا، وعلى اختياره عندما علم أنهم يختارونه عنده؟

الوجه الثاني:

أو يقول: أما كان يقدر أن يعلم خلاف ما علم؟

---

[1] في الأصل مسح كلمة آخرها ج ظاهرة ولعل الصواب فيما قدرناه
[2] في الأصل كلام ممسوح
[3] في الأصل كلام ممسوح.
[4] في الأصل كلام ممسوح.
[5] في الأصل كلام ممسوح.
[6] كلام ممسوح في الأصل.

وكلا الوجهين محال؛ لا معنى (له من)[1] قِبَل أن المختار لو حُوِّل على الاختيار وأُلجئ إليه كان مضطراً مختاراً، ولأن العالم جل ذكره ليس يعلم بعلم، ويوصف بالقدرة، بل العلمُ لا يقع بما يشاء العالم ويختاره ويقدر عليه، وإنما يقع بالأشياء على حقائقها. ولو كان علمُه فعله أيضا ماجاز أن يعلم منهم خلاف ما علم إلا بأن يعلم مع ذلك أنه يحملهم على خلاف ما يكون منهم؛ ليكون العلم صحيحاً واقعاً بالشيء على ماهو به. وقد بينا أن حملهم على خلاف ذلك لا يجوز.

مسألة:

قال الملحدون: فهلا ابتدأ الخلقَ كلَّهم في الجنة، وخلَّدهم فيها؛ إذ كان إنما أراد نفعهم، ولم يكن به إلى شيء مما نحن فيه حاجة؟

قيل لهم: وفي هذا أيضاً جوابان على حسب ما يذهب إليه الموحدون:

أحدهما:

أنه حين خلقهم في دار الدنيا، وبلغهم، وكلفهم لم يسيء إليهم، ولم يضرَّ بهم، بل أحسن إليهم، ونفعهم، فليس لقول قائل:هلا فعل بهم غير ذلك معنى؛ لأن هذا إنما يقال لمن أساء وأخطأ، وضر ولم ينفع.

وأيضا: فإنه حين خلقهم في هذه الدار عرضهم لأعلى النعمتين وأرفع الدرجتين؛ والجوادُ لا يقتصر بعباده فيما يفعله بهم على الدون من المنازل، وإن كان غير ذلك جائزاً.

والجواب الآخر:

الابتداء في الجنة لو كان جائزاً لفعله الله بالخلق جميعاً، ولكنه غير جائز في (الابتداء)[2]، من قبل أن فيهم من علم أنه إذا امتحن أطاع واستحق منزلة الثواب،

---

[1] إضافة غير موجودة في الأصل يقتضيها سياق الكلام.

[2] ممسوحة في الأصل ولعل تقديرنا لها هو صواب.

(وأفضل)[1] المنازل وأعلاها، فلو خلقه في الجنة واقتصر به على منزلة الفضل (دون منزلة العلو، وهي)[2] غير منزلة الثواب التي بينهما وبين منزلة الفضل من التفاوت ما (بينهم)[3]، اللهم إلا أن تقولوا هلاّ ابتدأهم في الجنة، وأوصلهم (وهو)[4] غير جائز في حكمة الحكيم؛ لأن من أعطى منزلة[64] العاملين[5] من لم يعمل و(وسوى بينهم في)[6] مقدار العطية، وود بها على غير سبيل الامتحان. والآخر إلى معنى يستصلح له المعصية وغيره لم يكن حكيماً ولا واضع الأشياء مواضعها.

جواب آخر:

وهو أنه لو خلقهم في الجنة لم يخلُ من أن يكلفهم فيها معرفته وشكره، أو لا يكلفهم. فإن لم يكلفهم ذلك فقد أباحهم جهله وكفر نعمته. والمبيح لذلك غير حكيم. وإن كلفهم فلابد من ترغيب وترهيب وزجر، وعد ووعيد، هذه حال الممتحنين في دار الدنيا.

فإن قالوا: أليس من قولكم أن الأطفال وحور العين يُخلقون في الجنة، وهن فيها (غيرمتوعّدين)[7] ولا موعدين غير ماهم فيه، ولامأمورين ولا مزجورين؟

قيل: لهم بل هم وكل من في الجنة مرغبون في الشكر والمعرفة والدوام على أحسن البداهة ضرباً من الترغيب. والأطفال والحور العين شاهدوا ما حلّ بأعداء الله من النقمة والعقوبة على معصيتهم، وما وصل أولياء الله من النعيم المقيم

---

[1] ممسوحة في الأصل ولعل تقديرنا لها لهو صواب.

[2] ممسوحة في الأصل ولعل تقديرنا لها لهو صواب.

[3] ممسوحة في الأصل ولعل تقديرنا لها لهو صواب.

[4] ممسوحة في الاصل ولعل تقديرنا هو الصواب

[5] وردت العالمين ومقتضى السيق ما اثبتناه

[6] وردت كلمات ممسوحة في الاصل بدايتها: وسوء ولعل الصواب فيما اقدرناه.

[7] وردت متوعدين والمعنى يقتضي ما اثبتناه.

بالطاعة التي كانت منهم، فذلك يقوم لهم في الترغيب في الطاعة والتحسين لها، والتزهيد في المعصية والتقبيح لها مقام الوعد والوعيد، ويخرجهم من حد الإهمال. ولو ابتدأهم في النعيم ثم لم يوعدوا ولم يشاهدوا ما ذكرنا كانوا مهملين؛ والله يتعالى عن الإهمال لعباده.

فإن قالوا: فما أنكرتم أن يضطرهم إلى معرفته وشكر نعمته؟

قلنا: ليس يكون الاضطرار إلا على سبيل الإلجاء لم يحضرهم من الأهوال التي تظل أعناقهم لها خاضعين، أو يتولى خلق المعرفة والشكر فيهم. فلو أحضرهم تلك الآيات لما كانوا في نعيم، بل كانوا في أشد من أحوال الممتحنين، أو يخلق فيهم المعرفة، وذلك لا يجوز لأن الغائب لا يعرف بضرورة إلا أن يحضر كما أن الحاضر لا يعرف من طريق الاستدلال إلا بأن يغيب، ولما قد قدمنا في صدر هذا الجزء وفي تصحيح النظر. ولو جاز أيضا أن تجعلهم يعرفون الغائب في غير استدلال لجاز أن يقدرهم على ذلك؛ وهذا محال لا شك فيه.

ولا يجوز أيضا أن يخلق الشكر فيهم؛ لأنه لو خلق ذلك لم يكونوا هم الشاكرين، بل هو الشاكر لنفسه؛ لأن الشاكر هو من فعل الشكر، لا من فُعِل فيه، (كما)[1] أن الظالم من فعل الظلم، والجاحد من فعل الجحود.

مسألة:

قال الملحدون: بيننا وبينكم الشاهد، وهو ما تدعون خصومكم إليه .[2] عليهم، فهل يجوز لحكيم أن يقصد إلى عبد من عبيده فيكلفه أن يجيبه...[3] لربح كثير ونفع عظيم ولا يعلم أنه لا يصل إلى ذلك بل يقتطع...[4] [65] لحياته حال

---

[1] ممسوحة في الأصل ولعل الصواب ما قدرناه.

[2] مسح في الأصل.

[3] مسح في الأصل لربع سطر .

[4] مسح في الأصل لربع سطر تقريباً.

غيره عليه واقتطعه إياه عنه والذي...[1] حكيم إذا كان له جماعة العبيد، والسيد إذ كان في سلطانه خلق من رعيته...[2] متى أحسن إلى واحد منهم، وكلفه الأدب والصلاح ليكون فاضلاً عليماً حكيماً؛ وغرضه بذلك العاقبة والخير الكثير، والنعمة العظيمة، ومكّنه من الوصول إلى ما عرضه له ويسره عليه، وأزاح علله، (وحذره)[3] وأنذره بأن جماعة عبيد يصلحون ويصلون إلى المنازل الشريفة والدرجات الرفيعة...[4] فيهم بينتظم ويتسق، غير أن هذا العبد وحده يجني على نفسه بسوء اختياره به لأتوا من قبل غيره فيُعطب بجنايته ولو شاء لم يفعل. وأنه متى لم يكلفه ذلك لم تصل الجماعة من العبيد والرعية إلى شيء من الخير، بل لم يكن لهم بقاء. فالواجب في الشاهد والغائب عند كل عاقل أن يكلفه الخير، ويعرضه له، وأن لا يترك الإحسان إلى كافة عبيده ورعيته بجناية جانٍ على نفسه، لم يحمل عليها، ولا دُعي إليها، ولا سُئلها، بل نُهي وحُذّر وأُنذر وسُهّل له السبيل إلى تركها. ومن خالف في هذا لم يكن فيه حيلة.

فإن قالوا: فإن منكم من يزعم أن الله لو علم أن الخلق كلهم يكفرون، ولا يؤمن أحد، ولا ينتفع، ولا يصل إلى خير لكان الصواب، والحكمة والأصلح أن يَبلغهم ويُكلفهم.

قيل لهم: هذا خلاف فيما بيننا لستم منه في شيء، وإنما يجب أن نريكم وجه الحكمة والمصلحة فيما قد فعله الله. وقد أعلمناكم أن من يصير إلى الجنة أكثر ممن يُعطب بالأضعاف التي لا يحصيها إلا الله؛ فلم يكن الله ليدع الإحسان إلى الخلق أجمعين بجناية عدد منهم قليل، وإهلاكهم أنفسهم بسوء اختيارهم وقد مكّنهم وحذّرهم

---

[1] مسح في الأصل لأكثر من ربع سطر.

[2] مسح في الأصل لثلاث كلمات.

[3] فيها بعض مسح والسياق يقتضي ما قدرناه

[4] فيها مسح بعضها وغير مقروءة.

وأنذرهم وأزاح عللهم. فإذا صاروا إلى ذكر مقالات أصحابنا في الباب الذي اعترضوا فيه ذكرنا ما لكل فريق وما عليه إن شاء الله تعالى.

وكذلك لو قالوا: إن منكم من يقول: إن الله لو علم أن المحنة كانت تصح، والتدبير كان يتسق بأن لا يخلق الذين كفروا، لكان له مع ذلك أن يخلقهم وكان ذلك صواباً وحكمة، بل كان أصلح.

قلنا: وهذا أيضا جائز فيما بيننا، ومتى أقررتم بالحكمة (في)[1] خلق من يكفر إذا كانت الحال على ما قلنا بطل الإلحاد، وكان الكلام في هذا الاختلاف (إلى)[2] آخره سنصير إليه إن شاء الله.

مسألة:

قال الملحدون: أرأيتم لو جعل الخالق (الأمر)[3] إلى عبيده الذين علم أنهم يكفرون (ويجارون)[4] بالخلود في النار، وإن كان إنما يصيرون إليها بسوء اختيارهم لا أن حاملاً (حملهم على هذا)[5].

ويقال لهم: فإن بلغتكم وكلفتكم ومكنتكم مما أمرتكم به و...[6] [66] بلغتكم ابتليتكم جواباً دائماً لا يبيد، ولا يبعد، ولا يخطر مثله، في العمل على...[7] لأدخلتكم النار وخلدتكم فيها، وقد علمت أنكم تعصونني وتدعون ما تقدرون عليه...[8] من الائتمار لأمري، وما هو يسير عليكم من طاعتي، فتدخلون بفعلكم وجنايتكم على

---

[1] وردت في الأصل ممسوحة والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

[2] وردت في الأصل ممسوحة والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

[3] وردت في الأصل الا والمعنى يقتضي ما قدرناه.

[4] وردت في الأصل ممسوحة والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

[5] وردت في الأصل ممسوحة والسياق يقتضي ما قدرناه.

[6] وردت في الأصل ممسوحة.

[7] وردت في الأصل ممسوحة

[8] غير مقروءة لنسخ أصلها. ولعلها ما قدرناه.

أنفسكم بالنار، وأن أنا أحداً منكم ولم أبلغكم ولم أكلفكم خرجتم كفافاً لا عليكم، ولا لكم، فاختاروا لأنفسهم ما كان يجوز إذا أحسنوا الاختيار لأنفسهم أن يختار التبليغ دون...[1].

جواب:

قال الموحدون: إن الصواب ليس هو ما تميل إليه النفس ويخفُ عليها...[2] ولا هو الهوينا والدعة والراحة في العاجل.

والجواب عما سألتم عنه عن الأخذ فيما ذكرتم إذا جعل إلى العبد مالت نفسه إلى السلامة والراحة (وعدم)[3] المخاطرة، وكذلك المحنة، وكان ذلك أخف عليه، وألذّ عنده وليس ذلك مما يجب من أجله أن يكون ما مالت إليه نفسه هو الصواب والصلاح دون غيره.

كما أن عبداً لو عصا سيده وأصر على معصيته، وعمل أعمالاً، ولهج بأشياء تؤديه إلى عاقبة مذمومة لكان العقاب على معصيته خير الأشياء له وأصلحها وأصوبها في التدبير عند جميع أهل العقول. ولو جعل الإحسان إليه لمالت نفسه إلى الإعفاء من العقاب والسلامة منه، ولحصل على الراحة.

فلو قال قائل: إن ترك معاقبته من أجل أن نفسه تميل إلى الدعة خير له كان مخطئاً جاهلاً.

ثم إن العبد الذي سألتم عنه متى أحسن الاختيار لنفسه، وعمل على ما يوجبه العقل وصواب الرأي، وكان قد علم أن في تبليغه ثم في تكليفه– وإن كان هو وحده يكفر بسوء تدبيره وجنايته على نفسه، وصلاح عالم من الخلق، ووصولهم

---

[1] ممسوحة في الأصل.

[2] ممسوحة في الأصل.

[3] مضافة يقتضيها المعنى.

إلى الثواب الدائم والنعيم المقيم متى اخترمهم[1] لم يصلوا إلى ذلك وكانوا منقطعين عنه، ولم تتم المصلحة ولم ينتظم التدبير قط، وشهد أن الصواب تبليغه وامتحانه بدون اخترامه إذلالاً بإساءة إليه، ولا ظلماً له ولا ضرراً عليه. كما أن العبد المستحق للعقاب الذي فيه بصلاحه واستصلاح خلق سواه من العبيد، وزجر لهم عن المعصية متى عمل على غفلة، وفيما يوجبه (قد)[2] علم بأن الصواب عقوبته، وأن ذلك هو الأصلح له ولغيره إن يثّقل عليه...[3].

فإن قالوا: عدّوا الأمر كما ذكرتم في علمه بأن التبليغ هو الأصوب له...[4] كان خيراً له في نفسه.

قيل لهم: إن قولكم أي الأمرين كان خيراً لهم...[5]، فإن كنتم تريدون أيهما كان أخف عليه وأروح عليه...[6] [67] الامتحان والاخترام. وإن أردتم أيهما كان...[7] بتبليغ، ثم ليس بين هذين منزلة فإن ادعيتم ذلك فأومئوا إليه.

قال الملحدون: إنا سألناكم فقلنا: أرأيتم إذا كان الأمر على ما وصفتم، وجُعل الاختيار إلى العبد ما كان يختار لنفسه...[8] بأنه لو جعل الاختيار إليه لعلم أن الصواب كيت وكيت وعلمه...[9] الصواب غير اختياره.

---

[1] غيرمقروءة .

[2] غيرمقروءة في الاصل وربما الصواب فيما قدرناه.

[3] كلمة ممسوح في الأصل.

[4] ممسوح في الأصل.

[5] ممسوح في الأصل.

[6] ممسوح في الأصل

[7] غير مقروء وكلماته ممسوحة في الأصل.

[8] ممسوح في الأصل.

[9] ممسوح في الأصل.

قال الموحدون: وقولكم: كان يختار...[1] وجهين:

إن أردتم ماذا كانت تميل إليه نفسه، ويخف على طباعه والراحة من المخاطرة ومن ثقل المحنة.

وإن أردتم ماذا يكون الصواب عنده في أمر نفسه الامتحان والتبليغ وليس بين الوجهين واسطة.

فإن قالوا: ليس هكذا ولكن أي شيء، كان يلتمس؟ وفي أي الأمرين كان يرغب؟ وبأيهما كان يدعو؟

قلنا: إذا كان الصواب عنده ما ذكرنا فليس له بأن يرغب في غيره، لأن الرغبة في غيره خطأ، ومن رغب في الخطأ فمخطيء جاهل. وليس عليه أن يلتمس التبليغ، ولا أن يدعو به كما أن المرض قد يكون لنا أصلح في بعض الأوقات، وليس علينا أن ندعو به، فنقول: اللهم أمرضنا إن كان المرض خيراً لنا، ولكنا نقول في الجملة: افعل بنا أصلح الأشياء لنا.

ثم قال لهم الموحدون: إنكم قرنتم بين الامتحان وبين العطب لتوقعوا الاختيار عليهما. وهذه مغالطة تضركم دون خصومكم.

والجواب: المجمل أن نقول لكم: لو جعل الاختيار إليه لاختار أن يمتحن ولا يعصي ليصير إلى النعيم ويحصل الثواب.

فإن قالوا: إنه قد يعلم أنه يعصي. قيل لهم ليس علمه ذلك من الاختيار في شيء هو، إنما امتحن لأن لا يعصي وخُير بين محنة هذه سبيلها وبين الاخترام، وقد يتصور في نفسه أنه إن امتحن ولم يعص كيف يكون حاله وهو قادر على أن يطيع ويؤمن ولا يكفر. فالذي نختاره إذا أحسن الاختيار أن يمتحن ولا يعصي. وهذا واضح الخطأ قاطع للشغب، ولكنا ابتدأنا الجواب الأول للشرح والتأكيد.

---

[1] ممسوح في الأصل.

مسألة:

قال الملحدون: فلِمَ أغنى واحداً وأفقر آخر، وأصحّ جماعة (وأمرض)[1] آخرين؟ وهلاّ سوى بينهم في الخلق وفي الصحة والمآل وهو لم يتقدم منهم (ما يستحقون)[2] به التقديم؟

الجواب:

(قيل)[3] لهم قد أعلمناكم أنه إنما خلق الخلق لينفعهم ويبلغهم أفضل (المنازل)[4] التي هي الثواب، ولم يكن يجوز في حكمه أن يعطي الثواب...[5] للعمل الذي يستحقون به الثواب من مهلة ومن ذا...[6] [68].

---

[1] الكلمة فيها نقص بسبب مسح في الأصل والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

[2] الكلمة فيها نقص بسبب مسح في الأصل والمعنى يقتضي ما أثبتناه.

[3] ممسوحة في الأصل والمعنى يقتضي ما اثبتناه.

[4] كلمات ممسوحة في الأصل والمعنى يقتضي ما قدرناه.

[5] كلمات ممسوحة في الأصل.

[6] كلمات ممسوحة في الأصل.

في هذا الصفح آخر الكتاب[1]

ليس يكون على ما يتوهمه الحشو الطغام من الجمع بين المتضادات، أو فعل ما يستحيل بالبديهة والعقول، ولكنها تكون أجناساً؛ منها اختراع الأجسام، وقلب العصا حية وإحياء الموتى. فهذا وإن كان مما لا يقدر عليه مخلوق بوجه من الوجوه، ولا معنى من المعاني؛ فإن الله قد اخترع الطبائع، وأقام الدليل على ذلك. فلو كان اختراع الاجسام وقلبها محالاً كان اختراع الطبائع والجواهر كذلك.

ومنها: قطع المسافة البعيدة في الوقت القصير؛ هذا قد يتصور للملائكة. ولما كان من الأجسام في نهاية الخفة متوالياً كذلك...[2] جملة ما كان من الأجسام هذا سبيله.

ومنها: ما يكون في حال دون حال، إلا أن الآية عنه تكون خروجه من العنم، وذلك كالدعاء النبي ﷺ دفعات؛ يعني دعا فتزلزل الأرض، فكلما دعا زلزلت، وكإبراء المريض بغير علاج حتى يخرج من مرضه دفعة.

ومنها: الإخبار بالغيوب من غير دليل؛ وذلك جائز بأن مولى الصانع الذي يعلم لا[3] ولا يتعلم يعرّفه إياها.

ومنها إقرار الغاية مما يقع التفاضل بين العباد، فيفعل الخالق من ذلك ما لا يقدر عليه العباد لأنهم يعجزون، ولقدرتهم غاية ولا بد من ذلك. وهو الذي لا يعجزه شيء. وليس في جميع هذا شيء؛ يستحيل بدليل ولا في بديهة.

والحمدلله رب العالمين

آخر عيون المسائل والجوابات لأبي القاسم البلخي

---

[1] هذه الصفحة وردت في آخر المخطوط بخط مختلف.

[2] كلمات ممسوحة في الأصل.

[3] كلمات ممسوحة في الأصل.

وصلى الله على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين وسلم تسليماً.

وكتب يوسف بن أبي الهول هذا الكتاب لاسحاق بن نهيان، فرغ منه يــوم الإثنين لتسع مضت من شهر ربيع الاول سنة ثمانٍ وأربعمائة وصلى الله علــى سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليماً.

اللهم اغفر لنا وللمسلمين.

انتهى تحقيق المخطوط بحمد الله تبارك وتعالى